إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع



الجزء الأوّل

حيدر حبّ الله

إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع

مؤسّسة البحوث المعاصرة
الطبعة الأولى
١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

إضاءات

في الفكر والدين والاجتماع

الجزء الأول

حيدر حب الله

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من الأسئلة والأجوبة التي وجّهت لي في فترات متعدّدة من أشخاص متعدّدين من بلدان مختلفة أبرزها: العراق، ولبنان، وسلطنة عمان، والكويت، وإيران، وباكستان، ومصر، والمغرب، والسعودية، واليمن، وألمانيا، وبريطانيا و... وقد كنت أجبت عنها، ونُشرت في قسم (الأسئلة والأجوبة) من موقعي الشخصي المتواضع على الشبكة العنكبوتيّة.

وقد رأيت أن أقوم باستمرار بجمع هذه الأسئلة والمداخلات والتعليقات، كي يتمّ نشرها بشكل تدريجي في سلسلة كتاب من عدّة أجزاء، علّه يكون فيها النفع إن شاء الله تعالى، وذلك بهدف تعميم الفائدة أكثر فأكثر.

وحيث كان ما في هذا الكتاب مجموعة من الأسئلة والأجوبة، لهذا راعيت أن تكون الأجوبة مختصرة قدر الإمكان، مع أنّ بعض الموضوعات تحتاج لمزيد من البحث والتفصيل، لكن ولكي لا نخرج عن دائرة الحوار والتساؤلات والإجابات حاولت قدر الإمكان أن أختصر بما لا يخلّ بالمضمون إن شاء الله.

كما أنّ هذه الأسئلة والأجوبة تتنوّع بحسب مستوياتها، فبعضها فيه طابع تخصّصي وقد يشعر الإنسان فيه بشيء من التخصّص العلمي في مجال الفلسفة أو

الكلام والعقيدة أو الفقه أو الأصول أو التاريخ أو غير ذلك، وبعضها الآخر مفتوح على قضايا يقلّ فيها الجانب التخصّصي، لهذا فإنّ هذا الكتاب يمكن اعتباره مزيجاً من الموضوعات المتنوّعة التي تجمع بين النخبويّة وغيرها، وإن حاولتُ قدر ما أستطيع تبسيط البحوث والموضوعات بحيث تصل لأكبر عدد ممكن من القراء الكرام.

وفي الختام، أسأل الله تعالى أن يوفقنا جميعاً لكلّ خير، وينير بصائرنا ويهدينا سبلنا، إنّه وليّ قريب.

قال تبارك وتعالى: **﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٨٥ ـ ٢٨٦).**

حيدر محمّد كامل حبّ الله

٧ ـ شعبان ـ ١٤٣٤هـ

١٦ ـ ٦ ـ ٢٠١٣م

التغيير المجتمعي، مراحله ومعالمه وأدبيّاته

مطالعة في ضوء القرآن الكريم[1]

تمهيد

تقوم هذه الكلمات التي سأكتبها الآن إن شاء الله تعالى ـ مقدّمةً لهذه السلسلة من الأسئلة والأجوبة الفكرية والدينية والثقافية ـ على مصادرة رمزية تقول بأنّ كل حركة دعوة وتغيير وإصلاح وإيمان تمرّ بمرحلتين، وهاتان المرحلتان سأستعير تسميتهما من التجربة النبوية المحمّدية، وهما: المرحلة المكية؛ والمرحلة المدنية.

الميزة العامة في المرحلة المكيّة هي ضعف الحركة الإيمانية، وعدم امتلاكها مواقع القوّة، أو عدم قدرتها ـ لسبب أو لآخر ـ على توظيف كلّ عناصر القوّة التي تملكها، فهي مقهورة مظلومة مقصاة، يمارس ضدّها الإرهاب، وهي قلّة في العدد والعدّة، وهي وحشة ووحدة..

---

(١) أضع هذا البحث المتواضع تمهيداً لهذا الكتاب (السلسلة) الذي نأمل أن يقع في سبيل التغيير المجتمعي نحو الأفضل.

أما الميزة العامة في المرحلة المدنية فهي القوّة والرهبة والصرامة والمواجهة..

الرمزية هنا في إسقاط التجربة التاريخية النبوية على الواقع ـ كلّ واقع ـ الدعوي والتغييري والإصلاحي والتقدّمي، لأخذ الحِكَم القرآنية في تلك التجربة؛ بهدف جعلها نماذج مثالية يراد لسائر التجارب أن تأخذها.

ولأجل هذه الرمزية من الممكن أن لا تصدق الأمور دوماً، ومن الممكن أن تكون هناك خصوصيات في التجربة الرمز (النبوية)، أو في التجربة التي يُراد نحت رمز لها تهتدي بهديه.

كما يهمّني أن أشير أيضاً إلى أننا سنأخذ بعض التوجيهات القرآنية؛ لأنّ المجال يضيق ولا يسع، وإلا فهذا البحث يصلح بسطه ليصبح تحت عنوان «التغيير المجتمعي في القرآن الكريم». كما لا تعني الآيات التي سنأخذها للمرحلة المكية مثلاً أنها آيات مكية، فنحن هنا نستخدم الترميز أكثر من البحث التاريخي.

أولاً: المرحلة المكيّة في المشروع التغييري، توجيهات قرآنيّة

سأبدأ هنا بالمرحلة المكية؛ تبعاً لتقدّمها زمناً وطبيعةً على المرحلة المدنية.

من أبرز التوجهات القرآنية للمرحلة المكية لأية دعوة صالحة ما يلي:

١ـ عدم الغرور بقوّة الآخرين ولا الذهول أمامهم. فقد يواجه الإنسان الداعية إلى الله أو الجماعة العاملة ذهولاً يسيطر على أنفسهم من قوّة الآخرين التي يملكونها في المجتمع. إنّ الآخر يملك المال والقوّة والنفوذ والرجال والصوت العالي (وسائل الإعلام) وغير ذلك فيما حركة التغيير الإيماني لا تملك سوى حفنة قليلة من الرجال والنساء المستضعفين الذين لا يملكون الإمكانات

المالية اللازمة، ولا عناصر القوّة والنفوذ. إنه شعور يتملّك المؤمن العامل في سبيل الله، فيحبطه ويكسر عنفوانه... وفي هذا السياق جاء القرآن الكريم ليصنع الفعل التربوي فقال: ﴿**لاَ يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُواْ فِي الْبِلاَدِ * مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ**﴾ (آل عمران: ١٩٦ ـ ١٩٧).

هنا تحلّ في روح المؤمن صورة أخرى للمشهد. إن هذا التقلّب ليس هو الصورة الكاملة، بل إذا وضعنا الآخرة أمامه لن يظهر سوى نفوذ بسيط لحركة الكفر أو الانحراف بقدر حجم الدنيا أمام حجم الآخرة. إن الآية ـ كما هي القاعدة في التربية القرآنية ـ تبعث على الأمل؛ بتصحيحها المشهد عبر إدخال جزء هامّ من اللوحة، ألا وهو الآخرة، هناك سيرى المؤمن أنّ الحدث الدنيوي ليس هو نهاية المطاف وخاتمة الطريق، بل هناك مساحات أخرى تقف لصالحه عند الله تعالى.

المؤمن لا يخاف من ضجيج الآخرين، ولا يسكته رعب أصواتهم، إنه يريد أن يغيّر مجتمعه نحو الصلاح، ولا يهمّه حجم القوّة المنافسة في المبدأ، وإن كان الحجم مهمّاً في تفاصيل إدارة المعركة، وأكبر خلل يحدث عندما تتحوّل قواعد التفاصيل إلى أصول العمل الاستراتيجي، فتنقلب المعايير وتتقلّب.

٢ـ الامتحان والاختبار. إنّ المرحلة المكيّة ليست ضرورة موضوعية لتحقيق التغيير فحسب، بل هي ضرورة ذاتية أيضاً؛ لأنّ الدخول في هذه المرحلة هو الذي سيولّد النفوس الصافية التي تستطيع أن تنجح في الامتحان.

قال تعالى: ﴿**مَّا كَانَ اللهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىَ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ**﴾ (آل عمران: ١٧٩).

وقال تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْاْ مِن**

قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء وَزُلْزِلُواْ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللهِّ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللهِّ قَرِيبٌ﴾ (البقرة: ٢١٤).

وقال سبحانه: ﴿**أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ**﴾ (العنكبوت: ٢).

فهذا الاختبار سيكون قاسياً جداً في هذه المرحلة، فهناك الذين سيمارسون العذاب ضدّ المؤمنين بالسجن أو القتل أو التعذيب البدني، فيعاني المؤمنون من الخوف، ويلزمهم حينئذٍ الصبر.

وهناك من يصادر أموال المؤمنين، أو يضيّق عليهم في معيشتهم، فيقطع رواتبهم مثلاً، أو يمنع عنهم حقهم في الأموال العامة؛ بحجّة أن بيده التصرّف فيها، مستخدماً منطق «الولاءات قبل الكفاءات»، وهنا أيضاً يجب عليهم أن يصبروا ويتحمّلوا المعاناة.

وهناك من سيضيّق عليهم في مكانتهم الاجتماعية، فلا يسمح لهم بالوصول إلى ما يستحقون من مناصب اجتماعية في الدولة أو العشيرة أو الحزب أو الجماعة أو النقابة أو الجامعة أو المدرسة أو.. ويحرمهم من حقّهم الطبيعي في أن يأخذوا ما يستحقون، وما يتناسب مع إمكاناتهم، وهنا أيضاً عليهم أن يصبروا.

وهناك أيضاً من سيشوّه صورتهم، ويفتري عليهم الكذب، ويقوّلهم ما لم يقولوا، أو يفعّلهم ما لم يفعلوا؛ ليسقط احترامهم بين الناس. وقد ينطلق الخصم هذه المرة من دوافع دنيوية في فعله هذا، وقد يغلّف فعله هذا ـ معتقداً بجدّ أو هازئاً بنفسه ـ بأغلفة عقدية، كمحاربة أهل البدع والضلالة الذين يجوز غيبتهم وبهتانهم على إطلاق ذلك كما يدّعي، هنا لن يكون اغتيالٌ جسدي، بل سيكون اغتيالاً اجتماعياً وسياسياً حينئذٍ.

ولا تقف أشكال الامتحان الذي يجب الصبر أمامه ـ وسنوضح أشكال الصبر ومعانيه هنا قريباً إن شاء الله ـ عند هذه الحدود، بل تتعدّاها إلى الاستهزاء الذي تحدّث عنه القرآن الكريم مراراً، فهذه الحركة التغييرية المؤمنة ستتعرض للسخرية والاستهزاء بأشكالها. قد يكون ذلك بالضحك، لكنه قد يكون بممارسة مواقف لا تعبّر في مدلولها الاجتماعي إلا عن استهزاء بالآخر، وتحقير له وتجاهل. سيروج الكلام حول سخافة الفكر التغييري للمؤمنين وضحالته وضعفه. سيكون هناك استهزاء بالجهود المبذولة عند هذا الفريق. سيقال: هي كلمات صحافة، لا كلمات فكر وعلم. لن يسمح لهؤلاء أن يتصوّرهم أحد بوصفهم علماء أساساً وأصحاب وجهة نظر. هنا أيضاً يجب الصبر أمام هذه الفتنة، وسعة الصدر، والتحمّل، والترحيب بالمعاناة.

ومن مظاهر الامتحان أيضاً الحجر الاجتماعي، فقد يواجه المؤمنون الصادقون قطيعةً اجتماعية شديدة، قد لا يلقى عليهم السلام، وقد لا يجاب سلامهم، قد لا يزارون في بيوتهم وأماكن عملهم، قد لا يتم التواصل معهم والتعاون لغرضٍ أو لآخر، وقد لا يدعون إلى المجالس العامة في مدنهم وقراهم؛ رغبةً في استبعادهم، رغم أن إمكاناتهم قد تعود بالخير الوفير على الآخرين لو أشركوا في قضايا مجتمعهم. وهنا أيضاً يجب الصبر، لا بل يجب مؤاخاة الصبر ومصاهرته والزواج منه وكلّ أشكال العلاقات الوطيدة.

هذه الظواهر أو المؤثرات الخارجية جميعاً ستكون بالنسبة للداعية المؤمن فرصاً تتوفّر له لتربية نفسه وإثبات مدى قدرته على تحمّل المصاعب ومديات صدقه في ما يعتقد به، فبعض الناس قد يشتركون في التصديق بشيء والإيمان به لكنّ درجة التفاعل الروحي والعاطفي مع هذا الشيء قد يختلف بينهم، فترى

بعضهم مستعّداً للتضحية في سبيل المبدأ الذي يؤمن به، فيما نجد بعضهم الآخر ـ رغم إيمانه الحقيقي بذلك المبدأ السامي ـ غير مستعدّ للاحتراق في سبيله أو التضحية أو جعله في الأولويات الأساسية في حياته.

إنّ المصاعب والمشاكل التي تواجه العامل المؤمن تستطيع صقل نفسه ورفع درجة إيمانه بمبادئه، أي بتعبير آخر: اختبار هذه المبادئ في وجودها النفسي عنده.. إنّ هذا الاختبار تطهيرٌ للذات وتسامٍ بها وتفانٍ؛ لهذا قلنا إنّ الاختبار والامتحان في المرحلة المكيّة لهما دور ذاتيّ أيضاً في تكوين الجماعة الصالحة، وصنع عناصرها الروحية الصادقة والمخلصة.

لكن ليس المهم ما يفعله الآخرون، بل المهم ما هي ردود أفعال المؤمنين على ما يفعله الآخرون؟

٣ـ الصبر. إنه ردّة الفعل هنا في هذه المرحلة. إنه قيمة عظيمة في مواجهة البلاء، قال تعالى: ﴿**لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ أَذىً كَثِيراً وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ**﴾ (آل عمران: ١٨٦).

فهذه الآية تخبرنا أنّ المؤمنين سيبتلون في المال، حيث قد تصادر أموالهم، أو قد يضيّق عليهم في وظائفهم ورواتبهم، أو قد تمنع عنهم الأموال العامة التي تشملهم بطبيعتها، وسيبتلون في الأنفس، فقد يقتلون في سبيل قضيتهم، وقد يتساقط بعضهم في الهاوية فيخضع للطرف الآخر فيقلّ عدد نفوس المؤمنين بالمشروع التغييري الإيماني، وقد يكون ابتلاؤهم بأنفسهم باغتيالها اجتماعياً وسياسياً ونحو ذلك.

إنّ هؤلاء المؤمنين الصادقين سيسمعون الكثير من الأذى، حتّى من بعض

أتباع الدين (أهل الكتاب)، سيفترى عليهم ويكذب، سيظلمون بغيبتهم وبهتانهم وتتبع عثراتهم وتناسي حسناتهم وتشويه صورتهم وتضخيم سلبياتهم وتقزيم إيجابياتهم وغير ذلك. إن الأذى ليس بقليل، إنه أذى كثير كما وصفته الآية، لكن ما هو المفترض فعله؟ إنه خطوتان هامتان هنا، هما:

الصبر والتحمّل إلى جانب التقوى، كما قالت الآية المتقدّمة، وعدم الانفعال والخروج عن قواعد الهدوء والسكينة اللتين يتصف بهما المؤمن التقيّ.

لقد علّم الله سبحانه رسوله أن لا يستدرج ويستخفّ في هذه المواقع، قال تعالى: ﴿**فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَلا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لا يُوقِنُونَ**﴾ (الروم: ٦٠).

لماذا الصبر؟ كي لا تكون أفعال الآخرين وتصرّفاتهم السلبية تجاه الدعوة الدينية استفزازاً يخرج الإنسان عن حالته الطبيعية، فيصيّره خفيفاً لا وزن له، فينفعل ويضطرب ويغضب، وتصدر منه التصرّفات المشينة، فيفقد التقوى، فيكون الحقّ معه ثم ينقلب عليه.

فيا محمد، انتبه من أن يجعلك هؤلاء في تصرفاتهم الصبيانية والسفهية خفيفاً لا تزن كلماتك أو أفعالك. فهذه هي قيمة الصبر هنا، في أنه لا يسقط حركة التغيير في الانفعال الذي يشوّه صورتها، ويهبط بها إلى مستوى خصومها التافهين من مشركي قريش وأنصارهم.

ومن هنا أيضاً نفهم معنى قوله تعالى: ﴿**وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاماً**﴾ (الفرقان: ٦٣)، فإنّ هذا الجواب (السلام) تعبير آخر عن ردّة الفعل الهادئة والمتعالية في الوقت عينه عن نمطهم السفهي في مواجهة الآخرين، وذلك أنّ واحدةً من أخطر مظاهر العداء مع الآخر هي أن يتأثر الإنسان بخصمه، فيجرّه خصمه لكي يفعل أفعاله وينزل

إلى منزلته، فيستخف العدوّ عقلنا بخفّة عقله، ويفقدنا اتزاننا بفوضويته وعبثيته، هنا لابدّ أن يكون الجواب (سلام)، أي لا حرب بيننا بالمعنى الذي تريده أنت، بل نحن من يصنع قواعد الحرب بصبرنا.

لكن كيف يكون الصبر؟ هل هو المذلّة عينها؟ كيف يمكن تحصيله في هذه الحالات؟ وكيف يمكن إدارة تطبيقه؟ وكيف يمكن للإنسان أن يبني شخصيته العصامية المؤمنة وسط كلّ هذا الظلم والجور والإجحاف والاستهزاء؟

للجواب عن هذه الأسئلة، وعن كيفيّة الصبر في المرحلة المكّيّة، يجب أن نستذكر أنّ الصبر يملك في حدّ نفسه قيمةً، وأنّه مُعينٌ للإنسان، وليس يُستعان له فقط.

ففي المراحل الأولى يحتاج الإنسان إلى ما يدفعه للصبر، ويحقِّق الصبرَ في حياته، لكنّ التربية الروحيّة والنفسيّة تجعله يأخذ الصبر معيناً له، لا مُعاناً عليه. ولعلّ هذا بعض أوجه قوله تبارك وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ إِنَّ اللهَّ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾ (البقرة: ١٥٣).

فالصبر معينٌ للإنسان على مواجهة شدائد الأمور. وهذا معناه أنّ الإنسان غير الصابر في المرحلة المكّيّة لن يتمكَّن من مواجهة عظائم المصائب والبلايا، بل سيسقط في الاستعجال والتهوُّر تارةً، أو في الانسحاب والتراجع أخرى. وهذا معنى أنّ الصبر يساعدنا على تحقيق ما نصبو إليه، ونأمل تحقيقه.

لكنْ كيف يمكن أنْ نمتلك مَلَكة الصبر في مواقعه؟

إنّ القرآن الكريم يشير لنا إلى بعض المتنفَّسات الروحيّة التي تفرِّغ الضغط الناجم عن مواجهة الواقع القاسي من حولنا. فالله تعالى لاحظ أنّ الرسول الأكرم قد ضاق صدره ممّا فعله الكافرون معه، وممّا ظلموه به، وأراد أن يضع له

الحلول الروحيّة التي تخفِّف عنه ضغط الواقع المرّ، فقال: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ * وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾ (الحجر: ٩٧ ـ ٩٩).

إنّ ضيق الصدر تعبيرٌ آخر عن شعور الإنسان بالضغط والإشراف على عدم التحمُّل. والله هنا يعلِّم نبيَّه وكلَّ العاملين في خطّه بأنّكم إذا واجهتم كلّ الظلم والاعتداء والتهمة من الآخرين، وضاق صدركم من قولهم ومن كذبهم وافترائهم، فإنّ الحلّ لضيق الصدر يكمن في اللجوء الروحيّ إلى الله تعالى. إنّه التسبيح بحمد الله واستذكار نِعَمه وفضله وعلوّ مقامه وجلاله؛ إنّه السجود لله في ما يعبِّر السجود عن التسليم لله ومنحه السلطنة المطلقة على حياتنا في ما يريد أن يضعنا أو أن يقسم لنا في الرزق بأنواعه.

إنّه السجود في ما يعنيه من أرفع درجات التعبُّد لله واللجوء إليه، قال تعالى: ﴿**قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً**﴾ (الجن: ٢٢). فليس هناك في روح المؤمن إلاّ الله ملجأً يلجأ إليه، ويميل إليه، ويستجير به.

واللجوء إلى الله ليس فقط بدعوته في لحظات الشدّة؛ لكي يدفع الله عنه ويدافع، كما يفعل الطبع البشريّ في العادة، بل هو اللجوء الروحيّ إليه، والدخول في كهفه، والعيش معه. هنا يتداخل البعد الروحيّ في حياة الإنسان مع البعد العمليّ، ويصبح اللجوء إلى الله هو نفس عيش القرب له سبحانه، فيكون الله ملجأً من الغير، يدفع عن المؤمن شرَّهم وأذيَّتهم: ﴿**وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً**﴾ (الكهف: ٢٧)، وهو في الوقت عينه ملجأٌ من النفس، يحميها من الانحراف والزيغ في لحظات العسرة التي قد تفقد الإنسان ضبطه لقواعد الإيمان في الروح.

وهذا لونٌ آخر ممّا قلناه سابقاً من أنّ المرحلة المكّيّة لها جانبها الذاتيّ في بناء الشخصيّة الصالحة.

ولهذا تستمرّ الآية الكريمة المشار إليها بالمطالبة بالعبادة حتّى الموت (اليقين)؛ لأنّ هذه العلاقة مع الله سبحانه، والتي أريد لها أن ترفع ضغط الواقع عن الإنسان الصالح، لا تنتهي بارتفاع هذا الواقع؛ لأنّها علاقة غير نفعيّة بشكلٍ آنيّ، وإنّما هي المبدأ والأصل في حياة الإنسان المؤمن، فلم يطلب الله من المؤمنين اللجوء الروحيّ إليه لتنفيس الاحتقان إلاّ بقدر ما أراد أن يجعل هذا اللجوء بهذا الغرض ترسيخاً للعلاقة معه سبحانه إلى ما هو أبعد من هذه الدائرة.

لقد عرفنا كيفيّة الصبر ومنشأه في هذه المرحلة، لكنْ ألا يكون الصبر ذُلاًّ وجبناً وتخاذُلاً هنا؟!

لقد واجه المسلمون الأوائل هذه الظاهرة، فطالب الكثيرون منهم بالحرب والجهاد في العصر المكّيّ وبدايات العصر المدنيّ. كما واجه أنصار الإمام عليّ في عصره وبعده هذه الظاهرة أيضاً، فكان بعضهم يهدف التصعيد على الدوام في مواجهة الطرف الآخر في الداخل الإسلاميّ. وقد أدّى هذا الأمر إلى اتّهامهم الإمام الحسن باتّهامات قاسية (مذلّ المؤمنين).

بل هناك مَنْ يستصعب سكوت الإمام عليّ عن بعض التصرُّفات التي صدرت ضدّه وأهل بيته، وهو المعروف بالشجاعة والجرأة. وهذه ظاهرةٌ غير خاصّة بالمناخ الدينيّ.

هذا نوعٌ آخر من البلاء الذي يواجهه المؤمنون في المرحلة المكّيّة. ولعلّه من أصعب الأنواع. وحلُّه يكون بالصبر؛ فإنّ الصبر كما ذكر علماء الأخلاق على أنواع، وأحد أنواعه هو ما تقدَّم من الصبر على ظلم الآخرين وأذاهم، لكنّ نوعه

الآخر هو الصبر على مطالب النفس. فالنفس قد تدفع بالإنسان لينفعل، ليأخذ بثأره أو ليحصل على حقّه، فيما الصالح العامّ يتطلَّب منه أن يسكت حيناً عن حقّه المهضوم، أو يكتفي ببعض أنواع الاحتجاج حيناً آخر.

وهنا يمكن أن نفهم سكوت عليّ والحسن وغيرهما من أئمّة أهل البيت، ويمكن أن نفهم مدى تأثير حرص المصلحين في المصلحة العامّة على رغبتهم الذاتية البشريّة الطبيعيّة في القيام بردّ فعل. فالصبر على النفس كالصبر على الغير كلاهما يحتاج إلى الارتباط بالله سبحانه لتعميق العلاقة وتهدئة الروح، ليواجه به الشعور بالعجلة المجبول عليها الإنسان بشكل أو بآخر، قال سبحانه: ﴿**وَيَدْعُ الإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الإِنْسَانُ عَجُولاً**﴾ (الإسراء: ١١).

فقبل الحصول على الحقّ المسلوب قد تمرّ أوقاتٌ وأوقات، وتطول المدد أحياناً، ليُتْعِبَ امتدادُها الطويل هذا الكثيرَ من المؤمنين، قال سبحانه: ﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ البَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللهِ قَرِيبٌ**﴾ (البقرة: ٢١٤). فالرسول نفسه هنا ـ وهو الذي عاش الطمأنينة مع الله سبحانه ـ ينادي: متى نصرُ الله؟ أي إنّ المرحلة بلغت من الصعوبة والضغط مبلغاً عظيماً.

٤ ـ **الإعراض**. وأقصد به أنّ المرحلة المكّيّة تستدعي في بعض الأحيان أن يقوم العاملون في سبيل الله بالتركيز على البناء الذاتيّ، والإعراض عن الآخرين، وعدم الاهتمام بهم والتأثُّر بما عندهم، قال تعالى: ﴿**فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ**﴾ (السجدة: ٣٠).

ففي بعض الأحيان نحن نحتاج إلى قَدْرٍ من الإعراض؛ إمّا لغاية عدم التأثُّر

بالآخر؛ أو لغاية الاشتغال على الذات وترك الآخر وما يقول وما يفعل؛ لأنّ البقاء في أَسْر الآخر أحياناً ـ أخذاً وردّاً ـ قد يضعف الوعي العامّ، تبعاً لضعف وعي الآخر الذي قد يفرض التنزُّل له.

فلابدّ للعاملين في الخطّ الإسلامي من أن يشتغلوا على بناء الذات، وليس على محاربة الآخر فقط. فبناء الذات ـ علميّاً وعمليّاً ـ هدفٌ أصيل، كما أنّه شكلٌ من أشكال مواجهة الآخر، الذي قد لا يريد لنا أن نبني ذواتنا، ونصنع من أنفسنا أنموذجاً صالحاً في العلم والعمل. ولعلّه يناسبه أحياناً أن نُستهلَك في مواجهته، ولا سيّما أنّ بعض الخصوم لا يظهرون إلاّ في حالات التنافس السلبيّ هذه، أمّا في الحالات الهادئة فإنّك لا تجد لهم رصيداً. فالدخول معهم في مواجهةٍ قد يؤدّي إلى منحهم فرصةَ وجود، وفقدان حركة الوعي فرصةَ بناءٍ وتكوين.

إنّ أمام العاملين الكثير من المسؤوليّات. ولا تقف هذه المسؤوليّات في مواجهةٍ هنا أو هناك، بل تتنوَّع. ففي العصر الحاضر تواجه حركةُ الوعي حركةَ الخرافة والتهريج. وهذه المواجهة جيّدة ما دامت منضبطةً للقواعد الشرعيّة والأخلاقيّة، لكنّ استنزاف حركة الوعي نفسها في هذا الموضوع، وكأنّه لا يوجد بديلٌ عنه أو ملفٌّ آخر ضروريّ يجب الاشتغال عليه، هو خطأٌ فاضح. فلابدّ من توزيع الأدوار والنشاطات؛ ليواجه الخرافة فريقٌ؛ فيما يشتغل فرقاء آخرون على سائر الملفّات؛ لتقديم حلولٍ لمشاكل الشباب اليوم، لقضايا الأسرة والتفكُّك الاجتماعيّ والأزمات التي خلقتها ثورة المعلوماتيّة في العلاقات، وقضايا الجنس والعلاقات الخاصّة، لمشاكل الشباب في الجامعات، لقضايا الاغتراب، لقضايا الصدق والأمانة، للقضايا الماليّة، لقضايا الصداقة وبناء اللحمة، لبناء صروحٍ فلسفيّة ومعرفيّة للفكر الإسلاميّ، ولمواجهة سيول النقد

ضدّ الدين كلِّه مع حركة الإلحاد الجديدة التي ظهرت في الغرب بعد الحادي عشر من سبتامبر ٢٠٠١م، وبدأت بالانتشار في العالم العربيّ مؤخَّراً، لقضايا العنف والإرهاب والمواطنة، ولمواجهة الكثير الكثير من القضايا الأخرى.

أمّا لو استنزفت الحركة التوعويّة نفسها في ملفٍّ واحد لأدّى ذلك إلى ضعفها وتلاشيها، وإلى استيقاظها بعد فترةٍ على خواء وفراغ.

هذا هو معنى الإعراض، أي أن لا تعيش الحركةُ الواعية في مدار ردّة الفعل على ما يأتي به الآخر، بل تسعى لكي تصنع الواقع بأسباب الصنع التي خلقها الله تعالى في الحياة، وأن تصبر وتصبر؛ لأنّ هذه الأمور قد تحتاج إلى أجيال كي تكتمل، وليس دائماً يستطيع المنطق الثوريّ الراديكاليّ أن يغيِّر الأمور في لحظاتٍ قصيرة.

وإذا ما عاشت أمّتنا الإسلاميّة منذ قرنٍ على ثقافة الثورات فإنّ وعيَها بات يقول لها بأنّ الأمور تتغيَّر بسرعة، فيما كثيرٌ من الأمور تحتاج إلى زمنٍ طويل حتّى تكتمل، وليس يمكن القيام بثورةٍ في كلّ لحظة؛ فللحياة منطقها الخاصّ الذي لا يحمل شكلاً واحداً من العمل والأداء.

أكتفي بهذا القدر من الإشارة السريعة إلى بعض خصائص المرحلة المكّيّة (عدم الغرور بقوّة الآخرين ولا الذهول أمامهم، الامتحان والاختبار، الصبر والتحمُّل مع التقوى، الإعراض).

ويمكننا أن نستخلص شخصيّة الداعية المسلم في هذه المرحلة بأنّها:

أ ـ شخصيّة قويّة لا تخاف الآخر، ولا يهمّها ما يملكه من مال وعدّة وعتاد، ولا يغيِّر من قناعاتها قوّته وتهديده وتوعُّده ووعيده. وهذا هو **عنصر الشخصيّة القويّة الشجاعة**.

ب ـ الاستعداد للدخول في مرحلة الاختبارات والامتحانات، عبر التهيُّؤ النفسيّ لذلك، ليكون هذا تربيةً روحيّةً للفرد والجماعة. وهذا هو **عنصر البناء الروحيّ**.

ج ـ ثنائيّ الصبر والتقوى، وحمل النَفَس الطويل إزاء مواجهة المصاعب والأحداث. وهذا هو **عنصر القدرة على الاستمرار بشكلٍ سليم**.

د ـ الإعراض، بأنْ لا يستهلك نفسه في المساجلة والخوض في ما يخوضون فيه، بل يصنع الواقع بنفسه عبر أسبابه المتعدِّدة. وهذا هو **عنصر البناء الذاتيّ، والانتقال من ردّة الفعل إلى الفعل**.

ثانياً: المرحلة المدنيّة في المشروع التغييري، تعاليم فرقانيّة

بعد أن تحدّثنا عن بعض ميزات المرحلة المكية نعّرج بنحو الاختصار أيضاً على المرحلة المدنيّة. ولها ميزاتها وخصائصها، وأبرزها:

١ـ **فرض منطق القوّة وإيجاد التوازن**: فعندما ينتقل المؤمنون إلى المرحلة المدنيّة في التغيير فإنّ عليهم أن يفرضوا قواعد جديدة للعبة، وهي القائمة على منطق توازن القوى.

إنّ القوّة معيارٌ رئيس هنا. فالحقّ لا ينتصر بحقّيّته فقط، بل يحتاج إلى القوّة كي تشكّل ضماناً له وحماية، وإلا انهار تحت أقدام الآخرين، ومن هنا فُرض في الإسلام الجهاد تعبيراً عن منطق فرض التوازن وحماية الجماعة، وجاءت الأوامر بالغِلْظة مع الكافرين؛ لأنّ الكافرين هم رمز الاعتداء والعدوان على الدعوة الإسلامية؛ حيث حاصروها منذ انطلاقتها، وأعملوا كلّ وسائل القتل والتشريد، ومصادرة الأموال، وتسقيط الأشخاص، وتأليب الناس على الداعين

إلى الله تعالى.

إنّ الكفر في المنطق المدنيّ تعبيرٌ عن الآخر الذي يقف في المواجهة، وليس فقط تعبيراً عن اعتقاد أو وجهة نظر، وهذا هو واقع الكافرين في المرحلة المدنيّة. والانحراف الفكريّ عندما يحارب حركة الهداية والرشاد يصبح معادياً، ويخرج عن كونه مجرّد وجهة نظر، فيحتاج إلى القوّة التي تردعه، وليس فقط إلى الحوار الفكريّ الذي يقنعه.

من هنا، نجد قوله تعالى: ﴿**مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ**﴾ (الفتح: ٢٩)، والشدّة على الكفّار تعني الشدّة على كفّار المواجهة والحرب، وإلاّ فإنّ الله يقول: ﴿**لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ**﴾ (الممتحنة: ٨). فإنّ البرّ هنا ضرب من الرحمة.

ولا تنافي بين الآيتين الكريمتين، حتّى يُدَّعى نسخ الثانية، كما قال بعض المفسّرين وعلماء القرآنيات؛ لأنّ الكافر في جملة من النصوص القرآنية هو ما أسمّيه (كافر المواجهة)، وليس (كافر المعتقد). ولا أريد أن أدخل في ثنايا البحث التفسيري والقرآني هنا، وإنما أكتفي بإيجاز وجهة نظري هذه.

(فكافر المواجهة) يستحقّ الغِلْظة، ولا يستحقّ الرحمة، ولهذا قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (التوبة: ١٢٣). فالغلظة ضرورةٌ ضدّ مَنْ يستخدمها ضدّك؛ حتّى يقف عند حدّه، وكذلك الشدّة والحزم.

ومن هنا ذهبت الآيات القرآنية إلى تأسيس منطق القوّة؛ بهدف إيجاد التوازن والردع والمنع، المعبّر عنه في القرآن الكريم بإيجاد الرهبة، قال تعالى: ﴿**وَأَعِدُّواْ لَهُم**

مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠).

إنّ منطق القوّة هو منطق أن يخشاك الآخر، فلا يعتدي عليك، ولا يفكّر في التطاول على دينك ومقدّساتك وذاتك وأمّتك. ومن هنا يلتقي (مبدأ الإعداد والاستعداد)، وهو أحد مبادئ المرحلة المدنيّة، بمبدأ (القوّة)، الذي هو مبدأ آخر؛ ليكون الأوّل محقِّقاً للثاني، وليكون هدفهما مبدأ ثالثاً، هو مبدأ (التوازن وحماية الجماعة المؤمنة من العدوان، وحفظ الدين، وتأمين مسيرته).

٢ـ مبدأ (حبّ الجهاد والمواجهة) أو مبدأ (حبّ التضحية): وهما من أعظم المبادئ في الفترة المدنية؛ لأنّ حركة الدعوة والهداية في هذه المرحلة لا يكفي فيها أن تجاهد ولو بالإلزام، بل المطلوب صناعة حالة الحبّ والعشق للتضحية ونكران الذات.

إنّ هذا جزءٌ من عقيدة المواجهة في منطق القوّة الإسلامي، قال سبحانه وتعالى: **﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾** (التوبة: ٢٤).

فالجهاد والمواجهة ناتجان في التربية الدينيّة عن عشق الله وحبّه وحبّ رسوله، وعن عشق التضحية في سبيلهما، وليسا ناتجين عن مصالح أخرى، فكلّ المصالح الدنيويّة عند الإصلاحيّ والتغييريّ تصبح لا شيء في سبيل مصلحة القِيَم والمبادئ التي يؤمن بها.

وهذا ركّزت نصوص القرآن الكريم على خطورة أن يتحوّل الجهاد في عالم

مقاصده من ساحةٍ للعشق الإلهيّ وتفضيل الآخرة على الدنيا إلى ساحة لطلب الدنيا نفسها، فيحصل تحوُّل في المفهوم والظاهرة، قال تعالى: ﴿**وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ شَهِيداً * وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ الله لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُن بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيماً * فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ**﴾ (النساء: ٧٢ ـ ٧٤).

إنّ هذه الآية الكريمة تريد أن تحصر القتال تقريباً بأولئك الذين يبيعون الدنيا مقابل أن يحظَوْا بالآخرة، هؤلاء هم الذين ينبغي أن يقاتلوا، لا أولئك الذين إنما يقاتلون لأجل الغنائم وتحصيل المكاسب الدنيوية.

وهكذا تجد في حركة الإصلاح والتغيير بعض الأشخاص الوصوليّين الانتهازيّين الذين يريدون أن ينضمّوا إلى المسيرة بهدف تحقيق بعض المكاسب التي يجدونها عند هذا الفريق، ولا سيّما عندما يلاحظون تقدُّم هذا الفريق في مواقع القوّة وتحقيقه بعض المنجزات.

ولهذا لم يساوِ القرآن الكريم بين أنواع المقاتلين أنفسهم، فضلاً عن عدم مساواته بين القاعدين والمجاهدين، فقال عزَّ من قائل: ﴿**وَمَا لَكُمْ أَلاّ تُنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهَّ وَللهَّ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا يَسْتَوِي مِنكُمْ مَنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلاًّ وَعَدَ اللهُّ الْحُسْنَى وَاللهُّ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾ (الحديد: ١٠).

هذه الآية الكريمة تؤكّد أنّ المقام الأسمى يكون لأولئك الذين واجهوا وتحمّلوا في مواقع الشدّة؛ لأنّ هذا العنصر يكشف عن درجةٍ إيمانيّة عالية عندهم وجهادٍ حقيقيّ مخلص، حيث لم يكن يرجو صاحبه شيئاً وهم القلّة الضعيفة، أما

بعد الفتح فإنّ الإسلام صار قويّاً، وصار الانضمام إليه شأن المخلص وغيره، وشأن المؤمنين على اختلاف درجات الإيمان، ويشوبه حينئذٍ تمازج المصالح الدنيويّة والأخرويّة.

إن الاختبارات والامتحانات جهازٌ لتصفية المقاصد وكشف الأغراض والغايات، ومَنْ يقف معك في موقع الشدّة يختلف عمَّنْ يقف معك في موقع الضعف، حيث سيكلِّفه الوقوف معك كثيراً.

ونحن نرى كيف أنه داخل الأوساط الدينيّة يحكم هذا المنطق أيضاً. فكم من أشخاص يصدق عليهم ما صدق في حقّ كثير من الناس زمن الإمام الحسين عليه السلام «قلوبهم معك، وسيوفهم عليك». فأنتَ ترى الكثيرين يتفاعلون مع حركة الوعي والبصيرة والهداية مقابل حركة الغلوّ والخرافة والتهريج من جهةٍ، وحركة التمييع والتقزيم والمحاربة للدين من جهةٍ ثانية، لكنْ عندما تتطلَّب الأمور منهم موقفاً فإنّك لا تجد أحداً، ولا ترى نفسك إلاّ شبيهاً ـ في الصورة ـ لمشهد مسلم بن عقيل، فإذا قوي عودك سمعتَ ثناءهم ومدحهم وإطراءهم.

هنا أهمّيّة الحفر في المقاصد؛ لتكون مقاصد سليمة وصحيحة، فيناضل الإنسان لأجل الله تعالى، ويستعدّ للتضحية، فإذا بني هذا القصد في الروح الإنسانيّة فسوف تجد مع مسلم بن عقيل الكثيرين.

٣ـ **مبدأ الوحدة والتعاضد:** فعندما تدخل حركة الدعوة والتغيير مرحلة القوّة المدنية تظهر الانقسامات الناتجة عن الإحساس بطمأنينة الأقلّية عند قوّتها النسبية على الأكثرية. إنّ الإحساس بالقوّة والمنعة، والخروج من مرحلة الضعف إلى مرحلة العزّة والكرامة، يمكن أن يدفع العاملين إلى الاشتغال بقضاياهم

الداخلية، بعد شعورهم براحةٍ نسبيّة إزاء الخطر الخارجي.

وهنا قد تبرز التمايزات بينهم في الطبائع والسليقة والمزاج وطريقة العمل، فيحدث الاختلاف بينهم. فإذا لم يكونوا ليستشعروا الخطر الخارجي ولم يديروا ويتفهَّموا منطقية هذا الاختلاف، فسوف تحدث تيّارات متعارضة فيما بينها. وهنا يشتدّ التأكيد على منطق الوحدة والتعاضد، قال تعالى: ﴿**وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾ (الأنفال: ٤٦). فقد يختلفون، حتّى في أسلوب مواجهة الكفر والطغيان، ولا ينبغي لهذا الاختلاف أن يفضي إلى عكس المطلوب، وهو الضعف أمام الكفر والطغيان، وأمام حركة الجهل والخرافة، وأمام منطق الاستغلال والتسلُّط أيضاً.

إنّ الوحدة هذه المرّة هي وحدة المجاهدين الذين يجاهدون العدوّ الخارجي، أو أولئك الذين يجاهدون الرجعيّة والتخلُّف والاستبداد في الأمّة. إنّ خروجهم أفراداً وجماعات ممزّقة يمكنه أن يضيِّع قوّتهم، ويُذهب هيبتهم، أمام الخطر الخارجي والداخلي.

وقد بتنا نرى أنّ حركة الوعي صار حالها كهذه الحال. فكلُّ واحدٍ يعمل لحسابه الشخصي، أو لحساب جماعةٍ معيّنة داخل الإطار الكبير. وهذا ما أضعف هذه الحركة، وأوقع ألوان التحاسد حتّى داخل رجالاتها ورموزها.

إنّني أدعو إلى يقظةٍ أخلاقيّة داخل حركة الوعي، تزيد من الضخّ الروحي لصالح نجاح المنجزات المتوقَّعة، وكلّما ابتعدنا عن هذا الزخم الإيماني والأخلاقي والروحي صارت هناك إمكانية لتفريغ الحركة التوعوية من أهدافها السامية؛ كي لا نكون أمام أُحُد جديدة، تتساقط فيها منجزات بدرٍ أمام المصالح الشخصيّة والفئويّة للمجاهدين أنفسهم.

٤ـ الصبر وحساب المعادلات الإلهيّة: عندما تخرج حركة الوعي والتغيير من مكّيتها، لتعلن المواجهة، وتدافع بقوّة عن قناعاتها، فمن الطبيعي أن يقوم الآخرون بردّ فعل أشدّ شراسة ممّا كانوا يفعلون؛ ظنّاً منهم أنّ إعلان هذه الحركة عن نفسها، وانطلاقها في عنفوانها، سوف يوفِّر الظروف للقضاء نهائيّاً عليها وهي في مهدها.

هنا من الطبيعي أن يكون المؤمنون قلّةً نسبيّة. وهنا تقع معركة بدر. هنا تبدأ طبول الحرب تُعلَن من كلّ مكان، ويشهد الواقع مزيجاً من بدرٍ والأحزاب.. تهويلٌ، وتسقيط، وهجوم من جميع الجهات، وتآمر بين المتناقضات ضدّ حركة الإيمان، وسقوط كلّ المقدَّسات والحُرُمات، وتحشيد مدهش ضدّ الحركة التوعويّة الإيمانيّة يريد إنهاء وضعها تماماً.

وهنا يكون المظهر الثاني للصبر والتحمُّل، لكنّه ليس صبر سكوت، إنّه صبر مواجهة؛ ليُعلم مَنْ سيصرخ أوّلاً. قد يرتفع الغبار والضجيج في البداية حتّى عنان السماء، ويفرّ من حول المشروع بعض الضعفاء؛ هرباً بنفسه ليحيا كما يراها، ويسلّي نفسه بعناوين وهميّة كاذبة وخادعة.

في هذه اللحظة، أعني بها لحظة الانطلاق القويّ للمشروع؛ واستعداداً للمواجهة، تحتاج الحركة إلى قِيَم ومفاهيم إيمانيّة تساعدها على الاستمرار. إنّ الضربة الأولى في المرحلة المدنيّة مهمّة؛ لأنها إذا كسرت الظهر أجهضت المشروع، لكنّها إذا لم تكسِرْه قوَّتْ الحركة كلَّها، وأطلقتها نحو الأمام بطريقة عجيبة. هنا يأتي القرآن الكريم ليؤكّد مجموعة مفاهيم:

قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (الأنفال: ٦٢). فقادة المشروع وروّاده ومُطلِقوه عليهم أن يعلموا أنّ ما يكفيهم هو الله

الكافي، ومَنْ معهم ممَّنْ تبقّى من المؤمنين والمخلصين. فالعدد القليل من المؤمنين كافٍ، ولا تهمّ الكثرة، التي لطالما عشقها الإنسان ومشى خلفها؛ لتمنحه الطمأنينة والسكون.

نعم، إذا ضعفت ثقة القادة بالقاعدة المؤمنة وقعت المشكلة الكبيرة، وإذا فقد الجميع الثقة بالله سبحانه تلاشت القوّة الإيمانية، التي تمثِّل حاجةً بالغة الأهميّة دوماً، ولا سيّما في مثل هذه اللحظات الحرجة، كما سنوضِّح ذلك إن شاء الله تعالى.

إنّ نقطة الانطلاق هي الثقة بالله، والإيمان العميق بأنّه الكافي، قال تعالى: **﴿أَلَيْسَ اللهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِن دُونِهِ وَمَن يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾** (الزمر: ٣٦). إنّ الشعور بكفاية الله هو إيمانٌ عميق وضروريٌّ جدّاً لمواجهة غزوة بدر والأحزاب، وإلاّ ففقدانُ الثقة بالله وبالقلّة المؤمنة لا يجرّ إلاّ إلى الخسارة والتراجع. وسيجد الإنسان الكثيرين ممَّنْ يعملون على التخويف، لكنَّ قوّة الإيمان والثقة بالله تعالى تجهض عناصر التخويف هذه، وتفشل مؤثِّريتها وفاعليّتها، لأنّ المؤمن بثقته بالله سبحانه ـ مع اعتماده الأسباب ـ يرى أنّ وظيفته قد أنجزت، وأنّ الأمور لو قُدِّر لها أن تسير إلى مكانٍ غير محمود فإنّه يكون قد أراح ضميره أمام نفسه وأمام الأمّة والتاريخ، والأهمّ أمام الله سبحانه.

وقال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ﴾** (الأنفال: ٦٥)؛ إذ القوّة المادّية تعادل نسبة الواحد إلى العشرة، لكنّ القوّة الإيمانية يمكن أن تضاعف من القوة المادّية، ليساوي الواحدُ العشرةَ.

وهذا رقمٌ كبير جدّاً في حساب المعادلة. فلو كان الآخر أقوى منّي بعشرة أضعاف فإنّ الإيمان يمكنه أن يبلغ بي قدرة التساوي معه.

ولكنْ لّما كانت هذه الحالة ـ رغم إمكانيّتها ـ بالغة الصعوبة، وتحتاج إلى إيمان عميق واستثنائي جدّاً، فإنّ النص القرآني يحاول التخفيف، فيقول: ﴿**الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللهِ وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ**﴾ (الأنفال: ٦٦).

وهذا كلُّه يعني أنّ القوّة الإيمانية والصبر عنصران ضروريّان لتحقيق التوازن المفقود على المستوى المادّي، فلا يصحّ قصر النظر على العنصر المادّي، وإغفال العناصر المعنويّة الأخرى، والتي يطلق على بعضها اليوم اسم: «عقيدة الجيش». تماماً كما لا يصحّ حساب العنصر المعنوي دون العنصر المادي. فباجتماعهما يكون الصحيحُ من الحساب، والسليمُ من التفكير.

وفي هذا الإطار أيضاً تأتي النصوص القرآنيّة التي تتحدَّث عن تأييد المجاهدين بالملائكة، ليكون ذلك: ﴿... **بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم**﴾. إنّ هذا الأمر باعثٌ على الطمأنينة، التي تجعل العاملين في موقع الفعل والتأثير والإمساك بالأمور.

٥ـ عدم الغرور بالقوّة المادّية: فقد يحقِّق المؤمنون نجاحات، وتكون لهم القوّة الاجتماعية أو السياسية أو المالية أو الفكرية والثقافية أو غيرها من عناصر القوّة في المجتمع والحياة. وعندما تأتي القوّة فإنّه يُخشى أن تحلّ بديلاً عن الله سبحانه؛ لأنّ الإنسان يشعر بها عَوْناً له، ويرى أنّ الجمهور الواسع الذي يملكه مع المال والسلاح أو غير ذلك هو عَوْنه على تحقيق مطالبه، متناسياً ـ في غمرة المادّيات ـ أنّ الله تعالى هو الذي يجب الاتّكال عليه دوماً.

قال تعالى: ﴿**لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُدْبِرِينَ**﴾ (التوبة: ٢٥). إنّ الاغترار بالعَدَد والعُدّة، والمديح والثناء، وحاجة الخَلق لنا.. عناصرُ خَطِرةٌ جدّاً، قد تفكّ علاقتنا بالله سبحانه، لتحلّ محلّها، فيقع السقوط المدوّي والفشل الذريع. وقد لا يكون فشلاً مادّياً، بل يكون عبارة عن فراغ المشروع والحركة من البُعْد القِيَمي والفكري والرسالي، لتتحوَّل إلى مجرَّد نشاطٍ فارغ سلطوي مصلحي توازني، لا أكثر ولا أقلّ.

نعم، قد تحصل هفواتٌ وأخطاء لا تدعو إلى الإحساس بالفشل، والتخلّي عن المشروع. فبعدما حصل للمؤمنين في حنين ما حصل قال تعالى: ﴿**ثُمَّ أَنزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْهَا وَعذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ**﴾ (التوبة: ٢٦). فالله دائماً يغفر مثل هذه السقطات عندما لا تتحوَّل إلى ثقافة مهيمنة (والثقافة المهيمنة تعني مفهوماً قريباً من فكرة الإصرار على الصغائر أو الكبائر)، فتحرف المسيرة كلَّها عن الهدف.

٦ـ حذر التعملق والعدوانيّة: وقد تتحقَّق النجاحات المتتالية، وإذا بالضعيف يصبح قويّاً، وبالحقير يصبح عظيماً، وبالصغير يصبح كبيراً و... هنا أكبر الأخطار، وهي أنّه عندما كنّا ضعافاً فنحن أصحاب أخلاق ورؤية ودين، أمّا عندما تقوى حركة الوعي والتغيير فهي تتخلَّى عن ذلك كلّه، إلاّ لحسابات مصلحيّة دعائيّة فقط. وكأنَّ الدين والأخلاق والفكر وسائل لبلوغ السلطة، فإذا بُلِغَت فلا قيمة لهذه الوسائل، وإنّما نستثورها عادةً وقت الحاجة.

فعندما نجاهد ونصارع للحقّ فلا يبرِّر لنا ذلك العدوان على الآخرين؛ بحجّة أنّني أصارع الباطل، أو لديَّ مشروعٌ صحيح وشرعي، قال تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾

(البقرة: ١٩٠).

ليس لأنّك في معركةٍ كبرى يجوز لك أذيّة وظلم الآخرين؛ فإنّ الظلم عندما يتراكم يغيِّر الصورة كاملةً. وليس لأنّك تحمل الهمّ الإسلامي أو التغييري يجوز لك الاعتداء على الآخرين، والتضحية بحرماتهم وحقوقهم!! هذا أكبر الخطأ، أعني خطأ الشعور بدونيّة الآخرين أمام عظمة أهدافي ومشروعي وعملي (وعظمة الأنا).

إنّنا أمام تحدٍّ كبير واختبار عظيم. وقد قال النبيّ موسى عليه السلام لقومه ـ كما حدَّثنا القرآن الكريم ـ كلاماً رائعاً، قال سبحانه: ﴿قَالُوا أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَنْ تَأْتِينَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٢٩). إنّ الجملة الأخيرة هي مركز التحدّي. فأنتم البديل، وسيرى الله ما تقدِّمون. فهل لديكم الجديد أم ستعيدون إجراء تجربة الماضي وأخطاءه، فتفعلون ـ بوجهٍ آخر ـ نفس جرائم مَنْ سبقكم وأنتم تشعرون أو لا تشعرون؟! إنّ الخروج من الضعف إلى القوّة، ومن المعارضة إلى السلطة، هي بداية الطريق، وليست نهايته.

أكتفي بهذا القدر من الإثارات، و نسأل الله لنا جميعاً الاستمرارَ في حركة الوعي والتغيير في الأمّة نحو الأفضل، بهَدْيِه ومَنِّه، إنّه على كلّ شيء قدير، وبالإجابة جدير.

القسم الأوّل

الفلسفة والعقائد والعرفان

١. هل من دليل عقلي على وجود الشيطان أم أنّ الدليل منحصر بالنصوص الدينيّة؟

السؤال: ما هو دليلنا على وجود الشيطان؟ فهل يوجد دليل عقلي على وجوده أم فقط الدليل هو كلام الله، بمعنى أنّ الله صادق فأنا أعتقد بوجود الشيطان؛ لأنّ الله صادق؟

● إذا فسّرنا الشيطان بمعنى المخلوق المختلف عن الإنسان، والذي يقوم بفعل الوسوسة له، فلم يقم حتّى الآن دليل عقلي ـ غير ديني ونصّي ـ على وجوده، يمكن أن يعطينا قناعةً بذلك من وجهة نظري المتواضعة. وكون الميل أو الفكرة الحاصلة في الذات الإنسانية معلولاً حادثاً لابدّ له من علّة لا يكفي لإثبات كون العلّة هي ذات أخرى مخلوقة ـ جسمانيّة لطيفة كما ذهب إليه بعض المتكلّمين أم روحانية ظلمانيّة كما ينقل عن كلمات صدر المتألّهين ـ مغايرة لذات الإنسان، لها نحو إدراك ووعي عقلي وتقوم بفعل الوسوسة، فإنّ إثبات العلّة لا يساوق تعيّن نوعها وهويّتها دائماً، ومثل هذه البراهين لا تحصّل المطلوب. وإثبات وجود الجنّ لا يساوق بالضرورة إثبات وجود الشيطان الذي يقوم بدور الوسوسة، ما لم نعتمد على مستندات من النصوص الدينية.

٢. هل نحتاج لدراسة المنطق الأرسطي (منطق المظفر مثلاً) لدراسة كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء)؟

☚ السؤال: هل يمكن دراسة كتاب (الأسس المنطقيّة للاستقراء) دون كتاب المنطق للمظفّر؟

● يستحسن أن يكون الطالب على ثقافة منطقيّة قبل الشروع في كتابٍ مثل (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، فإنّ ذلك يسهّل عليه الاستيعاب ويبعده أكثر عن التباس الفهم والمفاهيم. لكن ليس من الضروري أن يكون متخصّصاً في المنطق الأرسطي. وكذلك يلزمه أن تكون لديه ثقافة (رياضيّات)، وإن لم يلزمه أن يكون متخصّصاً في هذا العلم وفروعه، وكلّما كان درس الأستاذ جيداً وموفقاً سهّل ذلك الأمر على الطالب.

٣. بين ضروريّ الدين وضروريّ العقل

☚ السؤال: ما معنى أنّ ضروري الدين كضروريّ العقل؟

● يستخدم بعض العلماء هذا التعبير ويقصدون منه أنّه كما أنّ ضروريّات العقل لا تحتاج إلى برهان، فضروريّات الدين لا تحتاج لإقامة الدليل لإثباتها، ومعنى الضروريّ في الدين هو الواضح البيّن نسبته إلى الدين والشرع بحيث لا يحتاج إلى برهانٍ لتأكيد ذلك، فيتشابه الضروريّان في قاسمٍ مشترك، وهو شدّة الوضوح وعدم الحاجة للإثبات، لكنّ ضروريّ العقل يساوي البداهة مطلقاً، فيما ضروريّ الدين يساوي البداهة بالقياس إلى إثبات كونه من الدين لا في نفسه، فقد يكون في نفسه نظريّاً غير بديهيّ العقل بل يحتاج لاستدلال.

والخلاصة: ضروريّ العقل هو ضروريّ العقل والدين معاً، أمّا ضروريّ

الدين فهو ضروريّ الدين، وليس بالضروة هو من ضروريّات العقل؛ فوجوب الصلاة بهذه الكيفيّة من الركعات من ضروريات الدين، لكنّه ليس من ضروريات العقل، بحيث لولا الدين لأدركه العقل بالبداهة مثلاً، أمّا ضروريات العقل ـ مثل استحالة اجتماع النقيضين ـ فهي بالتأكيد مفروضة ـ بداهةً ـ من أساسيّات البناء الديني؛ إذ لولاها لما قام الدين نفسه أيضاً، ومن هنا يقال بأنّ جعل شيء من بديهيات العقل يعني أنّه سابقٌ على الدين فلا معنى لاعتباره بديهياً دينيّاً خاصّة؛ لأنّ بداهته أسبق وأوسع من الدين، وكلّ شيء نجعله من ضروريّات الدين خاصّة، فهذا يعني أنّه ليس من ضروريات العقل لزوماً.

٤. ألا تثبت قصّة الخضر علمَه بالغيب وتشريعه للأحكام، فيثبت ذلك لأهل البيت بالأولويّة؟

السؤال: حينما نحلّل النصّ القرآني الذي يتمحور حول قصّة العابد وموسى بن عمران عليه السلام، نجد أنّ هذا العابد ـ وهو ليس نبيّاً أو رسولاً، لعلّه مساوٍ إن لم نقل أقلّ رتبة من الأنبياء والرسل، فضلاً عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام. إنّنا نجد أنّ من جملة الخصائص الربّانية التي اتصف بها هذا العبد الصالح، وكما نفهمه من السياق القرآني، ما يلي:

١ ـ إنّه كان مشرّعاً للأحكام الدينية، بل لنوع من الأحكام، وهو الأحكام الواقعيّة، وهي على مستوى خطير جداً، مثل قتل الغلام، بناء على جريمة الكفر المستقبليّة، ولعلّ ذلك الأب المؤمن والد الغلام لو قدّر له أنّه شاهد الخضر يقتل ولده، لقطّعه بأسنانه وشرب من دمه، دون أن تكتب عليه زلّة أو إثم؛ لأنّه وليّ الدم. هذا من

جانب، ومن جانب آخر، إنّ هذا التشريع يتقاطع مع ما جاء في صحف إبراهيم وموسى وتوراتهم، وهذا ما يكشفه اعتراض موسى شديد اللهجة على العبد الصالح.

٢ ـ إنّ هذا العبد الصالح كان يحوي في قلبه علماً يفوق العلم بما كان أو بما هو كائن أو بما سوف يكون، وهو علم ـ ما لم يكن لو كان كيف يكون ـ وهذا العلم يكشف عنه التعليل الذي قدّمه العابد لكليم الله. إنّ الغلام الذي قتله وانتهى أمره إذا عاش وبقى حيّاً سوف يكون طاغيةً كافراً يرهق أمه وأباه.

٣ ـ إنّ الخضر كان عنده بُعد لاهوتي، وإلا كيف تعلّم العلم اللدني، وهو ليس نبيّاً ولا رسولاً؟ وسؤالي هو: إذا كان هذا كلّه ثابت للعبد الصالح أوليس ـ ومن باب أولى ـ وكما يقول الأصوليّون من باب القياس بالأولوية، يكون ثابتاً لعليّ بن أبي طالب عليه السلام الذي هو أفضل من العبد الصالح؛ لأنّه نفس النبي سيّد الأنبياء والرسل بنصّ القرآن الكريم؟ وستكون هذه الخصائص ثابتة له، وهي أحقيّته بالتشريع، ولو على ذلك النحو من التشريع الذي هو أخطر من التشريع الظاهري؛ لأنّه ناظر للعلل الواقعيّة، ومن كان على اطّلاع بالعلل الواقعيّة أو بالتعبير الأصولي ملاكات الحكم الشرعي الواقعي، فمن باب أولى يكون مشرّعاً للأحكام الظاهرية؛ لأنه مهيمن على منظومة العلل الواقعيّة والظاهرية التي تُبنى على أساسها أحكام الله. كما أنّ علمه بما لم يكن لو كان كيف يكون، وهذا العلم وكما هو واضح، يستبطن العلم بما هو كائن وبما سوف يكون. وكذلك البعد اللاهوتي في شخصيّة علي عليه السلام. كيف تعلّقون؟

أولاً: من قال لنا بأنّ العبد الصالح شرّع الحكم من نفسه؟ هذه مجرّد مصادرة لا دليل عليها، فلعلّ الله أوحى إليه بهذا الحكم من قبل، وكان موجوداً فيما

أعلمه الله به، تماماً كما أوحى الله الأحكام الشرعيّة للأنبياء الآخرين، وقد بلغ العبد الصالح من المرتبة أن أوحى إليه الله هذا الحكم، ولم يكن قد أوحى مثله إلى موسى، فأعلمه بهذا الحكم عبر العبد الصالح لا عبر الوحي المباشر، ما النافي لهذا الاحتمال؟ بل ما يعزّز هذا الاحتمال قول العبد الصالح في آخر الحوار: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾، أي إنّ هذا الذي فعلته أمامك يا موسى لم يكن شيئاً من عندي، بل كان شيئاً من الله سبحانه وتعالى، فهذا يعزّز أنّ العبد الصالح كان مأموراً بمثل هذه الأمور، وكانت مشرّعةً بالنسبة إليه، لا أنّه هو الذي شرّعها وأنّ الله فوّض إليه أمر تشريعها.

ثانياً: كيف عرفنا أنّ هذا الحكم يتقاطع حال إعلانه من قبل العبد الصالح مع شريعة موسى وتوراته؟ فهل نحن نعرف أنّ موسى في هذه الرحلة قد كانت نزلت عليه التوراة بعدُ أم لا؟ هذا كلّه مجرّد افتراض، بل يمكن أن نقول بأنّ موسى قد انطلق في ردّة فعله من الحالة الطبيعية للإنسان الذي يستنكر قتل الإنسان الآخر، فحرمة القتل ثابتة بالعقل أيضاً كما يقول الفقهاء، ما لم يكن لها مبرّر، وموسى لم يكن ملتفتاً للمبرّر الذي كان يملكه العبد الصالح. ولعلّ موسى لم يكن نبيّاً مرسلاً مبعوثاً للناس بدعوةٍ بعدُ عندما ذهب بهذه الرحلة، بل كان يوحى إليه كما يوحى إلى مريم ولو لم تكن نبيّة، ثم بعد ذلك بلغ رتبة النبوّة فبُعث لبني إسرائيل. فبأيّ دليل قرآني يمكننا نفي هذه الاحتمالات؟ وأنتم تتكلّمون عن دليل قرآني يثبت البُعد اللاهوتي وعلم الغيب، إذاً فيجب أن نثبت هذا كلّه بالدليل القرآني حتى يصدق أنّ ما قلتموه هو دليل قرآني صرف.

ثالثاً: لقد افترضتم أنّ علم العبد الصالح بمآل حال الغلام هو من نوع علم الغيب الذي أدرجتموه في العلم بما لم يكن لو كان كيف سيكون، مع أنّ النص

القرآني لا يفيد علم العبد الصالح بمثل هذا الشخص، بل يفيد خشيته من أن يلحق بالوالدين المؤمنَين كفرٌ وطغيان من هذا الغلام، إمّا بظلمه لهما أو بجرّه لهما إلى الكفر الذي هو عليه؛ لشدّة حبّهما له، على احتمالين في تفسير الآية الكريمة. والخشية ليست علماً بالضرورة، فالغلام ـ وهو شابٌ يافع ـ كانت تظهر عليه أمارات الانحراف، فحصلت الخشية للعبد الصالح أن يضلّ والديه أو يظلمهما، فأريد الحفاظ عليهما، في حين كان الغلام طاغيةً كافراً، وهذه الخشية سمحت للعبد الصالح أن يقتله، وليس في الآية أنّه علم أنّه سيحصل هذا من هذا الغلام.

فإن قلت: فكيف جاز له قتله مع أنّه لم يرَ في نفسه سوى الخشية دون العلم؟

قلتُ: إنّ قتله إذا كان جائزاً في شريعة العبد الصالح بحسب ما أوحى الله تعالى إليه، فيجوز لو تحقّقت الخشية ويجوز لو تحقّق العلم، ففي حالة العلم يبقى هذا السؤال أيضاً، وهو أنّه كيف قتله مع أنّه سوف يُلحق الضرر بوالديه؟ أي إنّه قتله على جرمٍ لم يقع منه بعدُ، فالإشكال يأتي على افتراضَي: الخشية والعلم معاً، وما دام يحتمل أنّه في شريعة العبد الصالح يجوز قتل الشاب اليافع للعلم بأنّه سيفسد والديه لاحقاً، فمن الممكن إذاً أن يجوز في شريعة العبد الصالح قتله مع احتمال ذلك احتمالاً قويّاً موجباً للخشية، فما المانع إذاً من ذلك؟!

رابعاً: سلّمنا أنّ هذه الآيات تفيد أنّ العبد الصالح كان يعلم بحال الغلام لو كان كيف سيكون، لكنّ هذه القصّة لا تفيد علمه بالغيب بنحو مطلق، بل تفيد علمه ببعض الغيب، وهو غيب النفوس ومستقبل الأشخاص، إن لم نقل بأنّه يعلم بخصوص غيب نفوس الأشخاص الذين يلتقي بهم، فهذا هو أبعد مدى يمكن توسعة دلالة الآيات إليه، لكن هل يمكننا من قصّة العبد الصالح إثبات أنّه كان يعلم كلّ الغيب بما في ذلك ما يجري في كلّ العوالم أو أنّه كانت له الولاية

التكوينية؟! فهذا قفزٌ من الخاص إلى العام ومن الأضيق دائرةً إلى الأوسع دائرة، ويحتاج إلى دليل، فإن قصدتم أنّه يعلم بعض الغيب فهذا لا يناقش فيه أحدٌ بحقّ الأنبياء والأئمّة، بل بحقّ بعض الأولياء أيضاً، وإنّما مركز النقاش هو قاعدة أنّ المعصوم هل يعلم الغيب إلا ما خرج بالدليل أم لا يعلمه إلا ما خرج بالدليل؟ وأين هذا من قصّة العبد الصالح؟! بل غاية ما يثبت أنّ عليّاً عليه الصلاة والسلام سيكون له العلم بنفوس الأشخاص الذين يلتقي بهم عندما يراهم، وأين هذا من فكرة العلم بالغيب بمعناها الإطلاقي الواقع محلًّا للتنازع بين علماء الكلام؟

خامساً: ماذا يُقصد من البُعد اللاهوتي في شخصية العبد الصالح، والذي افترضتم وجوده من حيث إنّه ليس بنبيّ ولا رسول؟ فإنّ قُصد أنّه كان مرتبطاً بالله تعالى يلقي الله في روعه الإلهام الصادق، أو يوحي إليه، كما حصل مع مريم الصدّيقة الطاهرة، فلا أدري من هو الذي ينكر هذا النوع من البُعد اللاهوتي عندما يثبت بدليل؟! بل بإمكاننا مباشرةً أن نذهب إلى قصّة مريم، فلعلّها تكون أوضح في الدلالة، وكذلك قصّة أمّ موسى مثلاً. وأمّا إذا قُصد من البعد اللاهوتي معنى آخر، وهو العلم بالغيب بالمعنى الوسيع والولاية التكوينيّة والتشريع الذاتي والواسطة في الفيض، فكيف نثبت ذلك من قصّة العبد الصالح بعد الذي تقدّم؟ ثم هل هناك أحدٌ ينكر البعد اللاهوتي في أشخاص الأنبياء والأئمّة؟! فمن يقول بعصمتهم فهو يرى نفوسهم غير عادية؛ إذ كيف يكون شخصٌ معصوماً عن الذنوب (أو حتى لو قلنا شخص معصوم عن الذنوب إلا مرّة أو مرتين في حياته)، كيف يكون هذا إنساناً عادياً؟ أليس في تكوينه تدخّلٌ إلهي؟ هل هي صدفة؟ فمن ينكر البعد اللاهوتي إذاً؟ نعم عندما نوسّع البُعد

اللاهوتي ونجعله في أوسع مدياته فسنجد من ينكر هذه التوسعة، لا من ينكر أصل البعد اللاهوتي، الأمر الذي يقتضي منّا الدقّة في استخدام المصطلحات.

سادساً: افترضتم أنّ كل شيء حظي به شخص في العالم فلابدّ أن يحظى به الإمام علي عليه السلام بالأولويّة، وبصرف النظر عن وجود من يناقش في مسألة تفضيل أهل البيت على الأنبياء وليس مسألةً إجماعية عند الشيعة، كما يذكر الشيخ المفيد (٤١٣هـ) ـ على سبيل المثال ـ فيقول: «القول في المفاضلة بين الأئمة والأنبياء ـ عليهم السلام ـ: قد قطع قوم من أهل الإمامة بفضل الأئمة عليهم السلام من آل محمّدﷺ على سائر من تقدّم من الرسل والأنبياء، سوى نبيّنا محمّدﷺ، وأوجب فريقٌ منهم لهم الفضل على جميع الأنبياء سوى أولي العزم منهم ـ عليهم السلام ـ وأبى القولين فريقٌ منهم آخر، وقطعوا بفضل الأنبياء كلّهم على سائر الأئمة عليهم السلام. وهذا بابٌ ليس للعقول في إيجابه والمنع منه مجال، ولا على أحد الأقوال فيه إجماع، وقد جاءت آثار عن النبيﷺ في أمير المؤمنين عليه السلام وذرّيته من الأئمّة، والأخبار عن الأئمّة الصادقين أيضاً من بعد، وفي القرآن مواضع تقوّي العزم على ما قاله الفريق الأوّل في هذا المعنى، وأنا ناظر فيه، وبالله أعتصم من الضلال» (أوائل المقالات: ٧٠ ـ ٧١)، بل لو فهمنا من جملة «وأنا ناظر فيه» أنّه لم يحسم خياره، فهذا سيعني أنّ الشيخ المفيد نفسه لم يتبنّ صراحةً تفضيل الأئمّة على كلّ الأنبياء.

بصرف النظر عن هذا كلّه، لا يعني التفضيل أنّ كلّ شيء حصل عند الأنبياء السابقين فلابدّ له من أن يكون لأهل البيت، بل غايته أنّهم أفضل عند الله تعالى من غيرهم، فقد لا يمنحون بعض الأمور لعدم ضرورتها بالنسبة إليهم، تماماً كما يقول العرفاء بأنّ رؤية الملائكة أو عالم المثال لا قيمة له عند العارف، بل لو كان

له ذلك لكان ذلك حجاباً، فهذا سليمان النبي عليه السلام قد حاز مُلكاً لا ينبغي لأحد من بعده، واستجاب الله له، ومعنى الاستجابة ـ بحسب سياق الآيات ـ أنّه لن يحظى أحد بمثل ملك سليمان. بل الأئمّة أنفسهم لو حازوا كلّ ما يحوزه الأنبياء السابقون للزم كونهم أنبياء، فالنبوّة من أعظم ما حازه الأنبياء أيضاً، مع أنّ الأئمّة ليسوا أنبياء، فمعنى التفضيل أنّ لهم عند الله درجةً أرفع، وهم أقرب إليه من غيرهم، وأصفى روحاً وأطهر سريرةً، وأنّهم أوكلت إليهم المهمّة العظمى، وهي وصاية النبوّة الخاتمة (وما أدراك ما وصايتها)، لكن ليس معنى ذلك بالضرورة أنّ كلّ ما عند غيرهم فهو عندهم، حتى لو كان النبي سليمان غنياً في المال فلابدّ أن يكون عليٌّ مثله، وإلا كان أنقص منه.

نعم من الممكن أن نقول بأنّهم لو أرادوه مثلاً لصار عندهم لكنّهم لم يريدوه، فما ضرّ عليّاً لو لم يعلم بصنعة إصلاح أعطال السيارات؟ وما ضرّه لو كان فقيراً أو ليس له سلطان يمارسه على الإنس أو الجنّ؟ هل هذا يؤثر في مكانته عند الله تعالى؟ ولعلّه لهذا هو لا يطلبه من ربّه، ولا يعير له بالاً، ولو طلبه لاستجاب له سبحانه.

إنّ الصفات والفرص التي تتوفّر للمعصومين لا ترجع كلّها إلى أشخاصهم بالضرورة، بل بعضها يرجع للظروف الموضوعية في حاجة هذا المعصوم لأن يكون غنيّاً، وحاجة ذاك لأنّ يكون عالماً بما في النفوس، وحاجة ثالث لأن يكون قويّ الجسم والبنيان، وحاجة رابع لأن يكون زعيماً في قومه، فلو كان كلّ واحد منهم على عكس الآخر في هذا، فهذا لا يوجب سقوط الأولويّة كما هو واضح.

نعم، لو دلّ النصّ الحجّة على علمه بكلّ شيء لزم التسليم به، أمّا حيث يدلّ النصّ القرآني على عدم علم الأنبياء بالغيب إلا بعضه مما يحتاج لدليل لإثباته له

في هذا الدائرة أو تلك، فإنّ إثبات التوسعة يحتاج لدليل أوسع يحلّ إشكاليّة الدلالات القرآنية.

٥. وقفة مع العلامة الشيخ محمد جواد مغنيّة في إثبات نبوّة النبي محمّد صلى الله عليه وآله

السؤال: عن تفسير الآية الكريمة: ﴿وَمَا كُنْت تَتْلُو مِنْ قَبْله مِنْ كِتَاب وَلَا تَخُطّهُ بِيَمِينِك إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾، يقول العالم الإسلامي محمّد جواد مغنية: «اتفق المؤرّخون على أنّ محمّداً صلى الله عليه وآله لم يختلف إلى معلّم صغيراً ولا كبيراً، ومع هذا جاء بالقرآن معجزة المعجزات في عقيدته وشريعته وجميع مبادئه وتعاليمه، وفي إخباره عن الأنبياء السابقين، وغير ذلك، وهذا دليلٌ كافٍ واف على أنّه وحيٌ من الله، لا من صنع البشر» (الكاشف ٦: ١١٨). وهذا الكلام لا يخلو من إشكالات. ألم يكن النبي محمّد يسمع؟ فلقد عاش النبي أربعين سنةً قبل نزول الوحي، فهل يُعقل أن يعيش كلّ هذه السنين من دون أن يسمع عن قصص الأنبياء ويعرف بعض التعاليم باستخدام السمع؟!

● بصرف النظر عن مدى صحّة الطريقة التي استخدمها العلماء المسلمون لتقرير هذا الموضوع، وأنّه هل يمكن تطوير هذه الطريقة أم لا؟ وكيف؟ فإنّ إشكالكم بهذه الطريقة لا يرد على العلامة مغنيّة وغيره، والسبب في ذلك أنّ الشيخ مغنيّة لا يريد أن ينفي أنّ النبي سمع بعض القصص، بل يريد أن ينفي إمكانيّة أن يأتي بالقرآن شخص لا يعرف القراءة ولا الكتابة، ولم يُعهد عنه التعلّم والتلمّذ عند أحد، ولهذا قال مغنية بعد المقطع الذي نقلتموه مباشرةً: «ولو كان النبي صلى الله عليه وآله يُحسن القراءة والكتابة، أو اختلف إلى معلّم، لقال

المفترون: القرآن من صنع محمّد، لا من وحي الله».

ومركز المناقشة في إشكالكم يكمن في أنّك عندما تريد أن تحاكم نسبة كتاب مثلاً إلى شخص، فأنت لا تأخذ كلّ سطر في الكتاب، وتقول يحتمل أنّه له، بل تأخذ مجموع معطيات الكتاب أو أغلبها، ثم تتحدّث عن نسبتها إلى هذا الشخص ومديات احتمال كون الكتاب له. وهذا أمرٌ يصبح بعيداً في حقّ شخص مثل محمّد، مثلاً لو فتحت الآن كتاب رأس المال لماركس، وهو في عدّة مجلّدات، أو فتحت كتاب قصّة الحضارة لويل ديورانت، وهو في عشرات المجلدات المليئة بالقصص والأخبار والوقائع، فمن الممكن أن تأخذ قصّةً وتقول بأن ديورانت قد سمعها بشكل عفوي من مجتمعه، وكذلك من الممكن أن تضع يدك على قصّة أخرى وتقول بأنّه من الممكن أنّه سمعها من جدّه نقلاً عن الأجيال السابقة، لكن عندما تأخذ كتاباً كاملاً مثل هذا، ثم يقال لك بأنّه ألّفه شخص أعرابي قبل مائتي سنة، وكان يعيش في منطقة خالية في وسط الصحراء في الجزيرة العربية مع أمثاله من البدو، وأنّه لا يعرف القراءة والكتابة، وأنّه لم يتلمّذ عند أحد، وأنّه وإن كان من الممكن أنّه التقى يوماً بشخص مسيحي هنا وآخر هناك أو نقل له شيوخ عشيرته من البدو بعض القصص، لكنّ احتمال أنّه جمع كلّ هذا في ظلّ هذا الوضع يغدو احتمالاً ضئيلاً جدّاً.

هذا ما يريده العلماء تقريراً لهذه الآية الكريمة وأمثالها. وأهل مكّة لم يكن لديهم علم بعلم أهل الكتاب، ولا يوجد بينهم وبينهم احتكاك؛ لأنّ ثقافة المكّي والمشرك عموماً ليست ثقافة تاريخية نبويّة، بل ثقافة تاريخيّة عربية قبليّة، وهذه نقطة مهمّة للغاية، فلم يكن لدى المكّي موروث شعبي يتصل بتاريخ ديني باستثناء الحجّ ومظاهره، على خلاف الحال مع أهل المدينة الذين عرفوا اليهود

مثلاً، ومن الممكن أنّ تاجراً مكيّاً سمع يوماً قصّة نبيّ من شخص من أهل الكتاب بالصدفة أو آخر سمع قصّة معينة، لكن أن يجتمع كلّ هذا مع منظومة عقديّة وأخلاقية توازي في قوّتها ما يملكه أهل الكتاب آنذاك، فهذا بحاجة إلى شخص تفرّغ في مكّة للقراءة والكتابة أو تعلّم عند علماء أهل الكتاب كي يرتّب هذا المجموع.

ولهذا لو تلاحظون ركّز بعض المستشرقين على إثبات تواصل النبيّ مع بعض علماء أهل الكتاب، فإنّ إثبات هذا التواصل يُضعف من احتمال الارتباط الغيبي بنظرهم، وكلّما ضعف احتمال هذا التواصل ازداد منطقيّاً احتمال الارتباط بمصدر غير بشري، وكثير من الأدلّة في القرآن الكريم تعتمد تفتيت الاحتمالات المقابلة ولا تعتمد إقامة براهين عقلية على الطريقة الأرسطية، وهذا الذي نحن فيه من هذا القبيل.

هذا هو ما يريده مغنيّة، لا قصص الأنبياء فقط أو بعضها أو هذا المفهوم هنا أو ذاك، فأن يمكن لشخص أن يبني حجرين فوق بعضهما لا يعني أنّه يمكنه بناء قصر.

٦. الاتجاهات المعاصرة في فهم نظريّة الإمامة عند الشيعة

السؤال: ما هي تصوّراتك الخاصّة حول فكرة الإمام المهدي عجّل الله فرجه الشريف؟ ألا تعطي غيبة الإمام المهدي عجّل الله فرجه الشريف بُعداً لاهوتيّاً لشخصيّة الأئمّة عليهم السلام، من حيث الادّخار والقيمومة على القواعد الشعبيّة وحجيّته على الناس طوال عمره الشريف، والتي ـ فكرة البعد اللاهوتي ـ تحاول إنكارها وعدم إثباتها في كتاباتك ومقالاتك؟

● يوجد في الوسط الشيعي ومنذ قديم الأيام ـ ولاسيما اليوم ـ ثلاثة اتجاهات

رئيسة في التعاطي مع موضوع الإمامة وتفاصيلها وفهمها وتفسيرها:

الاتجاه الأوّل: ويميل إلى أخذ الحدّ الأعلى للإمامة، وهم الذين يذهبون ـ إضافةً إلى ما يقوله الاتجاه الثاني الآتي ـ إلى اعتبار الأئمّة وسائط في الفيض الإلهي، وأنّهم مظهر الأسماء والصفات الإلهيّة، وأنّ لهم الولاية على عالم الوجود وهم سلاطينه الذين يديرون الوجود كلّه، وأنّهم يعلمون الغيب وما كان وما سيكون إلى يوم القيامة، وأنّهم يعلمون كلّ شيء بما في ذلك اللغات وكلّ صغيرة وكبيرة في هذا الكون، وأنّهم مستقلّون بالتشريع حتى بعد وفاة النبيّ، وأنّهم عين القرآن وليس شيئاً غيره، وأنّهم محدَّثون وتنزل عليهم الملائكة وتُعرض عليهم أفعال العباد دوماً، وأنّ الإمامة حلقةٌ في سلسلة نظام الوجود كلّه، وأنّهم مذ كانوا أجنّةً في بطون أمّهاتهم كانوا معصومين عن الذنب مطلقاً وعن الخطأ مطلقاً وعن النسيان مطلقاً، وأنّ الأئمّة خلقوا قبل خلق العالم وكانوا أنواراً، وأنّهم الذين يحاسبون الناس يوم القيامة بأمر من الله تعالى وترجع إليهم الناس ويكون بعثها لهم، وأنّ حياتهم محكومة لنظام الكرامات والنشاط الغيبي الدائم أو الغالب، وأنّ من المستحيل فهم حقيقتهم، وأنّ الصحابة وأمّهات المؤمنين ارتدّوا وكفروا إلا القليل النادر، وأنّ أهل السنّة كفار حقيقةً وإن تعاملنا معهم معاملة ظاهر الإسلام في الدنيا.. وهذا الفريق يوجد بعض الاختلافات في بعض التفاصيل المشار إليها بين أنصاره.

ويستند هذا الفريق إلى عددٍ كبير من الأدلّة ذات الطابع الفلسفي حيناً، والصوفي العرفاني حيناً آخر، وكذلك إلى عدد كبير من النصوص الحديثية الموجودة في مختلف مصادر الحديث عند الإماميّة وغيرهم، ولهم أيضاً تفسيراتهم للقرآن الكريم التي يستندون إليها في إثبات مقالاتهم. وأنصار هذا الفريق ليسوا

من أصاغر العلماء، بل بينهم الكثير من كبار العلماء والمتكلّمين والفلاسفة والعرفاء والفقهاء.

الاتجاه الثاني: وهو الذي يميل إلى أخذ الحدّ الأوسط (وهذه التسمية نسبيّة فقط)، حيث يرى هؤلاء أنّ الإمامة امتدادٌ للرسالة النبويّة، وحماية لها، واستمرار ضروريّ لمشروعها، وأنّها ضرورة وليست خياراً، وأنّها إدارة شؤون الناس في الدنيا والدين على مستوى الاجتماع البشري لا على مستوى التكوين، وأنّ المطلوب منّا هو:

١ ـ الاعتقاد بإمامتهم المنصوص عليها من الله تعالى بوحي أنزله على رسوله، وأنّهم معصومون مطهّرون من الذنب مطلقاً وعن الخطأ في الدين.

٢ ـ اعتبارهم مرجعاً في أخذ الدين الذي نزل على محمّد، فلابدّ من الرجوع إلى سنّتهم الشريفة التي هي شرحٌ معصوم للكتاب والسنّة النبويّة، وهذه هي (المرجعية العلميّة).

٣ ـ لزوم طاعتهم وثبوت ولايتهم على الناس، فهم الحكّام الحقيقيّون للأمّة بعد وفاة الرسول، والأمّة ملزمة بإطاعتهم فيما يأمرون وينهون، وهذه هي (المرجعيّة السياسية والإدارية).

٤ ـ لزوم محبّتهم ومودّتهم بمقتضى مثل آية المودّة، وأن تعيش الأمّة معهم حالةً عاطفيّة وعشقيّة، وهو ما يتجلّى في مثل شعائر عاشوراء الحسين وزيارة مراقدهم وبيان مظلوميّتهم، ويمكن أن نسمّي هذه بـ (المرجعيّة الروحيّة).

وهذا كلّه معناه أنّهم يرون أنّ الرسول قد نصّب علياً إماماً من بعده يتلوه أحد عشر إمام، وأنّ هؤلاء الأئمّة معصومون في مجال تبليغ الدين وفي سلوكيّاتهم الأخلاقيّة، وأنّ الأمّة قصّرت باستبعادهم عن المرجعيّة العلميّة

والأخذ منهم، وأنّهم أفضل شرّاح القرآن والسنّة و..

٥ ـ الاعتقاد بأنّهم محلّ رعاية الله وتسديده، وأنّه قد تصدر منهم أحياناً الكرامات والبركات، وأنّ العباد تسأل الله وتدعوه بحقّهم وحقّ الأنبياء جميعاً، ولكنّ حياتهم كانت تجري ـ في غالبيّتها الساحقة ـ على وفق النظام الطبيعي ولم تكن تجري على أساس قوانين الغيب المتعالية عن قانون الطبيعة، فهم بشر كسائر الناس لهم فضلهم وبركتهم ومقامهم عند الله تعالى.

ومن هنا، لا يؤمن هؤلاء بولاية أهل البيت التكوينية ولا بعلمهم بالغيب، ولا بكونهم أنواراً ولا بعلمهم المطلق، ولا بحسابهم للناس أو كونهم المعاقب والمثيب، ولا بكونهم تجليّاً للصفات والأسماء الإلهيّة، ولا بكونهم من يوجّه إليه دعاء المؤمنين، بل الدعاء لله وحده، وغير ذلك مما قاله الفريق الأوّل.

٦ ـ الذهاب إلى أنّ ما حصل بعد وفاة الرسول كان غصباً للخلافة، لكنّ المهم اليوم هو التركيز على مرجعيّة أهل البيت العلمية والروحيّة في الأمّة، وترك الحديث (إلا في مجال البحث التخصّصي) عن التاريخ والاستغراق فيه، وعدم الدخول في مشاحنات طائفيّة، ولا سبّ أو لعن أحد من السابقين، بل يقولون بأنّ (تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم)، وأنّنا نتبرأ منهم بتركهم وعدم الأخذ بأفعالهم ولا الاقتداء بهم فيما أقدموا عليه...

وكما الاتجاه الأوّل كذلك الحال في هذا الاتجاه، حيث يختلف أنصاره في بعض التفاصيل هنا وهناك. ويستند هؤلاء في مقالاتهم إلى النصوص القرآنية والحديثية الكثيرة التي يرونها لصالحهم، وأنّ الأحاديث التي لصالح الفريق الأوّل إمّا مجعولة أو ضعيفة السند أو معارضة للقرآن والتاريخ.

الاتجاه الثالث: وهو الذي يرى أنّ أهل البيت ليسوا سوى (علماء أبرار)،

وأنّهم مرجع يهتدى به، لكنّهم ليسوا منصوصاً عليهم بالاسم، ولا معصومين، ولا غير ذلك ممّا قاله الفريق الأوّل.

وأمام هذه الاتجاهات الثلاثة، نجد الاتجاه الأوّل يتّهم الفريق الثاني والثالث بالتقصير في حقّ أهل البيت، وبرفض البعد اللاهوتي في شخصيّتهم، وبالتأثر بأهل السنّة وبالمذهب السلفي خاصّة. فيما يرى بعض أنصار الفريق الثاني وكلّ أنصار الفريق الثالث، أنّ الفريق الأول مغالٍ في حقّ أهل البيت، وأنّ أهل البيت حاربوا هذا الغلو، وأنّ الغلوّ الذي حاربوه ليس هو تأليه أهل البيت في عرض الله، حيث لم يقل أحد بذلك في التاريخ، بل الغلوّ هو هذا الذي يدّعيه الفريق الأول. بل قد تجد هنا وهناك كلمات يطلقها بعض أنصار الفريق الثاني والثالث في حقّ الفريق الأول معتبرين أنّ بعض ما يقولونه أو يفعلونه شرك. ويرى الفريق الثاني أنّ الاتجاه الثالث أخطأ في نفيه النصّ على أهل البيت والعصمة، ويرى أنّهما صحيحان وموجودان في التراث والتاريخ والحديث، فيما يرى الفريق الأوّل أنّ الفريق الثالث ليس من الشيعة أساساً؛ لأنّ كلّ من ينكر النصّ والعصمة لا يمكن أن يكون إماميّاً مطلقاً.

انطلاقاً من هذا كلّه، ينبغي أن نفهم الاتجاهات والمنطلقات الفكريّة لكلّ فريق، لاسيما الأوّل والثاني، وأن نعرف أنّ الكثير من هذه الأبحاث ليست بديهيّة، كما يريد شخصٌ هنا أو آخر هناك أن يصوّرها لنا، فمن الضروري أن لا نستعجل في الحكم على الناس وكأنّ الأمور واضحة جليّة، فالمسائل محلّ خلاف بين العلماء منذ قديم الأيّام، ولا يسعني الوقت أن أستعرض آراء علماء الإماميّة المختلفة في الكثير من هذه التفاصيل، رغم اتفاقهم تقريباً على الأساسيّات التي يطرحها الفريق الثاني هنا. وهذه التفاصيل ـ إذا استبعدنا الفريق الثالث ـ لا

ينبغي اعتبارها أساساً يوجب اتهام الناس في تديّنها وعقيدتها، فلكلّ شخص اجتهاده الكلامي، ومن حقّ الآخرين نقده ومن حقّه الدفاع عن نفسه، ذلك كلّه بطريقة علميّة وأخلاقية هادئة.

٧. هل الرجعة من ضروريات الدين؟ وهل هناك مشكلة في عدم الاعتقاد بها؟

السؤال: هل الرجعة من ضروريّات الدين أم لا؟ يقولون لنا بأننا يجب أن نحصّل أمورنا العقائدية بطريقة ذاتية، فنقوم بسؤالهم (أي المشايخ) عن الأمور العقائدية مثل الرجعة، فيأتيك الجواب بسيلٍ من أدلّة الرجعة، ويتبع ذلك أنّ الرجعة من ضروريّات الدين. ولا يأتون على ذكر أيّ رأي آخر! من قال بأنّني يجب أن أعتقد بهذا الرأي؟! أليس من الممكن أن أقتنع بالرأي الآخر؟! وحتى من آمن بذلك ـ كائناً من كان حتى لو كان الإمام الخميني ـ من الممكن أنّ عقلي القاصر لا تقنعه أدلّة الإمام الخميني، أو على الأقل لا يستطيع استيعابها. أليس من حقّي ذلك سماحة الشيخ؟! فهل الرجعة من ضروريات الدين؟ وهل أكون مقصّراً بحقّ الأئمّة إذا لم أعترف برجعتهم أو أكون قد ارتكبت محرّماً بعدم الاعتقاد؟!

● **أولاً**: ثبوت شيء اعتقادي لا يعني أنّه من الضروريات ولو كنّا على يقين به، والرجعة ما دامت قد قامت عليها الأدلّة اليقينيّة فتكون أمراً اعتقادياً، لكنّ هذا لا يعني أنّها من أصول المذهب أو ضروريّاته، وقد سئل السيد الخوئي عن هذا الأمر وأنّها من أصول المذهب أم لا، فأجاب ما نصّه: «ليست من أصول المذهب، ولكنّها ثابتة يقيناً، لورود أخبار معتبرة فيها، ولا يبعد تواترها إجمالاً، والله العالم» (صراط النجاة ٣: ٤٢٠)، ولم يعلّق عليه الشيخ التبريزي ممّا يفهم

منه الموافقة.

وقد سئل الشيخ جواد التبريزي رحمه الله عن ذلك، وهذا نصّ السؤال والجواب: «لقد كثر الحديث عن الرجعة وما هي؟ وهل يوجد رجعة لأهل البيت (عليهم السّلام)؟ وما هي طبيعة الرجعة وكيفيتها؟ وما هي الأحاديث التي تنصّ على الرجعة إذا كانت بالفعل موجودة؟ وهل الرجعة من الأمور المسلّم بها عند العلماء؟ ومن هم الذين يرفضونها؟ وما هي الكتب التي يجب أن نرجع لها لحسم هذا الموضوع؟ باسمه تعالى: إنّ الرجعة حقّ، وليس من الضروريّات، بل من المسلَّمات عند العلماء في الجملة، ولا يخرج الشخص بجهله كونها من المسلَّمات عن الإيمان والإسلام، والله العالم» (صراط النجاة ٥: ٢٩٠). نعم السيد الكلبايكاني لا يستبعد كونها من ضروريات المذهب (إرشاد السائل: ٢٠٣)، ولا نقاش في أنّها من القضايا التي ادّعي عليها الإجماع الشيعي منذ قديم الأيّام.

نعم، هناك من تأوّل الرجعة برجوع الدولة مع ظهور الإمام المهدي، كما نقله السيد المرتضى وردّه، وهناك علماء أنكروا الرجعة واعتبروها مخالفةً للقرآن الكريم، كالشيخ محمّد جواد مغنيّة حيث يقول: «..(حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ...) يطلب الرجعة عند انتهاء الأجل! وهيهات قد فات ما فات (كَلَّا إِنَّها كَلِمَةٌ هُوَ قائِلُها) وكفى أي لا تغني عنه شيئاً، لأنّ من مات فقد قامت قيامته (ومِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ) أي يوم القيامة، والبرزخ الحائل، والمعنى: دون رجعة الموتى إلى الدنيا مانعٌ بإرادة الله. وأيضاً معنى هذا أنّ الروايات الواردة في الرجعة مخالفة لظاهر هذه الآية، وفي الخطبة ١٠٧ من خطب نهج البلاغة «حيث لا إقالة ولا رجعة»، والخطبة ١٨٨«فلا رجعة

تنالون، ولا عشرة تقالون»..» (مغنيّة، التفسير المبين: ٤٥٤).

ثانياً: إنّ تفاصيل الأمور الاعتقاديّة لا يجب البحث فيها، وليس فيها تقليد، بل يجب الاعتقاد الإجمالي على ما هي عليه الأمور في الواقع. لكن إذا قامت الأدلّة أمام الإنسان فعليه الاعتقاد والتسليم، ولا يكفي مجرّد أنّه لا ينسجم نفسيّاً معها فهذا كلام غير علمي إطلاقاً، وعلينا دوماً ترويض أنفسنا للتسليم بالدليل عندما تتوفّر فيه شروط المنطقية والعلميّة. ونحن لا نطالب بالاقتناع بما يقوله العلماء قهراً وجبراً، لكن نطالب بالاستماع إليهم، وتقبّل الحقيقة عندما يكون الدليل صحيحاً، وأمّا إذا لم يكن الدليل مقنعاً لك وكنت غير مقصّر في التعاطي الإيجابي مع الأدلّة، فلا يثبت تحريمٌ أو عقاب في هذه الحال، كائناً من كان القائل بهذا الرأي، مع الاحترام والتقدير للجميع. كما أنّ عدم ذكر بعض العلماء للرأي الآخر أمرٌ بل عادةٌ غير صحيحة عندما يكون الجوّ جوّاً علميّاً يراد من خلاله إيصال الآخرين إلى نتيجة علميّة موضوعيّة.

٨. ألا يُبطل علم الإمام علي بالغيب فضائلَه في الشجاعة ومبيته في فراش الرسول؟!

السؤال: ذكر بعض العلماء المعاصرين ـ في مقام الجواب عن سؤال يتعلّق بأنّه إذا كان المعصوم يعلم بالحادثة قبل وقوعها فهذا يبطل بعض الفضائل المنسوبة إليه، كما في مبيت الإمام علي عليه السلام في فراش النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، أو في مشاركته واستماتته في المعارك التي خاضها.. وغير ذلك، فكيف يتمّ التوفيق بين علمه بعدم إصابته بسوء وبين عدّ تلك الأمور من الفضائل؟ ـ قال هذا العالم الجليل بأنّ علم الإمام بالحادثة قبل وقوعها ما هو إلا مؤشر على سموّ

ورقي ورفعة شخصية الإمام من الناحية الروحية والمعنوية، وهذا ـ السمو والرقي والرفعة ـ يعني اختيار الإمام سابقاً للسلوك الأفضل والأقرب إلى الله من سخاء وكرم وشجاعة وعفّة.. وغير ذلك. وبعبارة أخرى: إننا لو حلّلنا (علم) المعصوم لوجدنا أنه حصل عليه تبعاً لما تضمّنت ذاته من (سموّ روحيّ)، وهذا الأخير يبتني في مرحلة سابقة على أنه لن يختار في أيّ واقعة قدّرت له إلا ما هو خير وفضيلة، سواء كان سخاء أو كرماً أو صبراً أو إقداماً على التضحية بنفسه في سبيل الإسلام أو غير ذلك، وبالتالي فإنّ علمه مدين لاختياره المسبَّق الذي يعلمه الله تعالى منه، وعندما تحين الواقعة ويختار ما هو الأفضل يكون اختياره هذا تطبيقاً لتلك الملكة الروحية السامية التي ولدت العلم وليس فرعاً للعلم ذاته. وهو نظير ما لو تجنّبت شرب سائل ما نتيجة لعلمك بأنه سام فهل يمكن أن يقال لك: لا فضيلة لك في عدم تعاطيك هذا المصداق من السمّ؛ لأنك كنت تعلم مسبقاً أنّه سام؟.. لا يمكن أن يقال لك ذلك؛ لأنّ نفس علمك هو عبارة عن تفحّصك السابق لأنواع السموم واجتهادك في عدم تعاطيها، وبالتالي فإنّ امتناعك في هذا المصداق كان تطبيقاً لإجتهادك المذكور الذي ولَّد العلم لديك، وكذلك علم المعصوم. يضاف إلى ذلك ـ ثانياً ـ أنّ المعصوم يعلم بعض الأحداث قبل وقوعها بنحو قابل للتغيير. لأنّ القضاء منه محتوم ومنه غير محتوم، ومن هنا نعرف أن علم المعصوم ليس جميعه على نمط واحد، فمنه ما لا يتغيّر ومنه ما يتغيّر، وليس لدينا اطّلاع على أنّ الأحداث التي تعدّ فضائل له مما لا يجري فيها التغيير حتى نطلق الحكم بأنّ علمه بها يمنع من عدّها فضائل له. ولو عدنا مثلاً إلى حادثة مبيت الإمام أمير المؤمنين عليه السلام على فراش النبي، وهي إحدى فضائله الشامخة، لما عرفنا، نحن على الأقل، طبيعة علم الإمام بها، وهل أنها مما يقبل التغيير أو أنها من القضاء المحتوم؛ وعليه فليس بوسعنا نكران كونها

فضيلة له عليه السلام بمجرّد احتمالنا علمه بعدم إصابته بمكروه دون أن نحدّد طبيعة هذا العلم وإلى أيّ قسم من القسمين السابقين ينتمي، وهو ما لا سبيل لنا لحسم تصنيفه. كما يمكن الجواب ـ ثالثاً ـ بما يتناسب مع بعض النظريات حول (علم المعصوم) وليس جميعها، حيث يذهب البعض إلى أنّ علم الإمام ليس جميعه علماً فعلياً بالأشياء، وإنما هو تابع ومتوقّف على إرادة المعصوم نفسه، فمتى شاء علم ومتى لم يشأ لم يعلم، وهو صريح الكثير من الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام الناصّة على «أنّ الإمام إذا شاء أن يعلم علم». ومن هنا لو عدنا إلى موضوع فضائل المعصوم يمكننا القول بأنّه لا يوجد لدينا قطع بأنّ الإمام يعلم بنتيجة الأحداث التي تعدّ فضيلة له، بل إنّ من الممكن أن تكون مما لم يشأ الإمام علم نتيجته، وبالتالي فلا وجود لعلم يتناقض مع نسبة الفضيلة إليه.

السؤال: هل هذا الجواب عن الإشكال صحيح من وجهة نظركم؟

● لديّ بعض التعليقات هنا، وهي:

أولاً: إنّ كون النبي أو الإمام بمرتبة جعلته محلاً للعلم المذكور لا يلغي أنّ نفس جلوسه على الفراش لا فضيلة فيه، فالسائل لم ينكر أصل أنّ الإمام علياً عليه السلام يحوز على فضيلة ومكانة، ولكنّه أنكر خصوصيّة الفضيلة في المبيت بعد كونه يعلم بعدم موته، فلا يوجد في الجواب الأوّل أعلاه أيّ مؤشر على نقد الجهة التي يسأل عنها السائل؛ لأنّنا نسلّم بأنّ علمه جاء عن كماله وسموّ نفسه، لكن بعد هذا الأمر لو بات وهو يعلم بأنّ المبيت ليس فيه خطر، فأيّ قيمة لمبيته من حيث شرف التعرّض للموت في سبيل الله؟ حتى لو كنّا نعلم افتراضاً أنّه لو لم يكن يعلم فإنّه كذلك سوف يبيت، فإنّ هذا شرفٌ تقديري مرتبط بالفعل، وإن كان شرفاً فعليّاً مرتبطاً بالملكة؛ لأنّ سؤال السائل عن الشرف الفعلي للفعل والحادثة لا عن الملكة والتقدير. كما أنّ المثال الذي قُدّم معكوس؛ لأنّ المثال

الذي ينسجم مع الصورة التي نحكي عنها هو لو علم الإمام أنّ ما في الكأس ليس بسمّ، والناس ظنّته سمّاً، وأقدم عليه، فسوف تعظّمه الناس، لكنها لو علمت أنّه كان عالماً بعدم كونه سمّاً؛ لخبرته بالسموم، فسوف يلغون فضيلته حينئذ.

ثانياً: لنفرض أنّ القضاء محتومٌ وغير محتوم، وأنّ الإمام يعلم بالقضاء، لكنه لا يعلم بأنّه محتوم أم لا. ولنسلّم بأنّ هذا لا يضرّ بعلمه، لكن إذا شككنا أنّ علمه بعدم موته لو دخل الفراش، هل كان بالنسبة إليه من العلم بالقضاء المحتوم أم لا؟ فإنّ شكّنا هذا بنفسه يُعجزنا ويثبّطنا عن إثبات الفضيلة له؛ وذلك لأنّه لو كان علمه من العلم بالقضاء المحتوم لم يكن فضيلة، ولو كان من العلم بالقضاء غير المحتوم كان فضيلة، وحيث إنّنا نشك بأنّ علمه هل هو من العلم بالقضاء المحتوم أم لا، فهذا يعني أنّنا نشك في أنّ ما صدر منه فضيلة أم لا، وهذا لا يثبت له الفضيلة بل يثبت احتمال الفضيلة؛ لأنه يجعلنا نشكّ: هل له فضيلة أم لا؟ وما دمنا لا نعرف أنّه من العلم بالمحتوم أو لا، فلا نحرز الفضيلة؛ فالاستدلال المشار إليه أعلاه في جواب السؤال مقلوبٌ؛ لأنّ الكلام في إحراز الفضيلة التي يفترض أنّ الأصل هو عدمها، وبهذه الطريقة لا تحرز الفضيلة، بل نحرز احتمالها، فغاية ما نثبته بطلان نفي الفضيلة، لا إثبات واقع الفضيلة، فليتأمّل جيّداً.

ولعلّه لذلك جاء في عبارات المجيب أعلاه أنّه لا يصحّ إنكار الفضيلة، مع أنّ المشكلة الأصليّة تكمن في إثباتها، لا في قضيّة إنكارها.

ثالثاً: يبدو لي أنّ الجواب الثالث المشار إليه أعلاه غير نافع أيضاً في ردّ سؤال السائل؛ لأنّنا نشكّ في أنّه هل أراد العلم بهذا الأمر وأنّه سيقتل أم لا؟ فإن أراد

الإمام أن يعلم نتائج ما سيحصل معه، فقد علم ولا فضيلة، وإن لم يرد ذلك، لم يعلم فتثبت الفضيلة؛ وحيث إنّنا نشكّ في أنّه أراد أن يعلم أو لم يرد؟ فنحن ـ إذن ـ نشكّ في أنه ثبتت له الفضيلة أم لا. نعم يمكن تجاوز هذه المشكلة بتطبيق قواعد باب الاستصحاب في أصول الفقه، فيتمّ هذا الجواب لو صحّ هذا الإجراء؛ لأنّه يقال باستصحاب عدم إرادته العلم؛ فينقّح بذلك موضوع تحقّق الفضيلة.

رابعاً: بناءً على ما تقدّم، فالجواب عن السؤال أعلاه مبنائيّ، وهو إمّا إنكار العلم المطلق بالغيب أو إثبات العلم بالغيب لو أراد مع إحراز عدم إرادته هنا من خلال النصّ القرآني نفسه؛ لأنّ الآية الكريمة التي نزلت في المبيت كما هو المعروف، تجعل علياً ـ سلام الله عليه ـ ممّن يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله، أي أنّه حصل منه بيعٌ لنفسه بمبيته في الفراش، مقابل أن يأخذ مرضاة الله تعالى، ومع علمه بالمآلات أيّ بيعٍ تحقّق؟! بل ظاهر سؤال الإمام علي للنبي في أنّ ذلك سيكون موجباً لسلامة النبي في رحلته إلى المدينة المنوّرة أنّه ما كان على علم بذلك. ولا أجد لإشكال السائل هنا جواباً وفقاً لنظرية العلم الفعلي التام بالغيب للمعصومين، ولعلّ مثل هذه الإشكالات منبّهاتٌ وجدانية لبطلان نظرية علم النبي والأئمة بالغيب بالطريقة السائدة اليوم بنحو الفعلية. والله العالم.

٩. هل هناك تفسير عقلاني لظاهرة توارث الإمامة عند الشيعة؟ وهل حصل مثل هذا في التاريخ؟

السؤال: يشكل البعض على هذا الترتيب المخصوص للأئمة الاثني عشر، فهل

حصل مثل هذا في التاريخ؟ ثم كيف يمكننا عرض عقيدة توارث الأئمة للإمامة بطريقة عقلانيّة؟

● **أولاً**: هذا الترتيب الخاصّ للأئمّة هو ـ من وجهة نظر المذهب الإمامي ـ منصوصٌ عليه، فإذا أريد النقاش مع هذا الترتيب فينبغي أن يكون حول الأدلّة والمعطيات التي دفعت الإماميّة لهذا الاعتقاد. وهذا يشبه تماماً أيّ اعتقاد آخر في أيّ مذهب شيعي آخر أيضاً كالإسماعيليّة، بل في أيّ مذهب ولو سنّي، فهذا الترتيب الذي جاء للخلفاء الأربعة الأوائل أو ترتيب الأفضليّة بينهم ـ وهو موضوع شديد الخلاف حتى في الداخل السنّي، وإن حاول بعض أهل السنّة أن يطمر هذا الخلاف الداخلي فيه ويرسل الأمور إرسال المسلّمات ـ كلّه يخضع للمنطق نفسه، فما هو الدليل على أفضلية أبي بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي؟ وكذلك ما هو الدليل على أيّ ترتيب آخر من حيث الفضل والمنزلة بينهم؟ وهكذا.

ثانياً: لم أفهم ما الربط بين فكرة الأئمّة الاثني عشر وبين حصول ذلك في التاريخ؟! لعلّكم تقصدون أنّه إذا حصل ذلك في التاريخ يكون دليلاً أو يشكّل مهدّئاً نفسيّاً، مع أنّه ربما يقول بعضهم بأنّ الإشكال يسري أيضاً على ذاك الذي حصل في التاريخ. علماً أنّ الثقافة القرآنية تحدّثت عن توارث النبوّة بمعنى كونها أحياناً في بيت واحد، وأنّه تمّ الاصطفاء الإلهي لأسر وعوائل، وليس فقط لأشخاص، فكما لا نعرف لماذا اختير محمّد بن عبد الله من بين كلّ الناس قبل ما يزيد عن ألف وأربعمائة عام، كذلك لا نعرف لماذا اختيرت أسرته أو بعض أسرته، قال تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْءانُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا**

بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (الزخرف: ٣١ ـ ٣٢)، فكما لم يمنعنا ذلك عن الاعتقاد بنبوّته كذلك الحال في أسرته، شرط قيام الدليل على نبوّته وعلى اصطفاء أسرته. قال تعالى: **﴿إِنَّ اللهَّ اصْطَفَى آَدَمَ وَنُوحًا وَآَلَ إِبْرَاهِيمَ وَآَلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللهَّ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾** (آل عمران: ٣٣ ـ ٣٤).

وهكذا نجد المصطفى من الأنبياء والأخيار يكون أبوه أو عمّه أو ولده أو أخوه مثله، وهذا كثير، قال سبحانه: **﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللهَّ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللهَّ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ... وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَّ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ... إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَّ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآَخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ..﴾** (آل عمران: ٣٨ ـ ٤٦). وقال تعالى: **﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهَّ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آَدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آَيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾** (مريم: ٥٨)، فلماذا كانت الإشارة بمفهوم الذريّة في هذه الآيات؟

وهكذا كان يعقوب نبيّاً وولده يوسف، وكان إبراهيم نبيّاً وولده إسحاق واسماعيل ويعقوب (على الخلاف في أنّ يعقوب ابن إبراهيم أم ابن إسحاق)، ومن نسل إسماعيل كان محمّد كما هو المعروف، وهكذا كان موسى نبيّاً وأخوه هارون، وكذلك أبو زوجته شعيب، وكان داوود نبيّاً وكذلك ابنه سليمان، وقال تعالى عن يوسف: **﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ**

نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آَلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (يوسف: ٦). فنماذج الأسر والأقارب الذين حظوا بنبوّة واصطفاء ليس قليلاً فيمن مضى.

ثالثاً: لم أفهم أيّ معنى للعقلنة هو الذي قصدتموه في السؤال؟ لأنّها تحتمل عدّة معانٍ:

أ ـ فقد تقصدون من التعقيل أن يكون ذلك أمراً معقولاً، مقابل استحالته أو بُعده عن الواقع، بحيث لا يرتضيه العقل ولا يقبل به المنطق، ومن الواضح أنّ العقل غير قادر على نفي هذا الترتيب، واعتباره مستحيلاً أو غريباً، لاسيما بعد النماذج التي ذكرناها من قبل، وهي ـ بالمناسبة ـ موجودة أيضاً في النصوص الدينية عند غير المسلمين كالمسيحيين واليهود. فالتعقيل بمعنى الإمكان وعدم إباء العقل حاصلٌ، ومن يدّعي الاستحالة فليذكر منطلقه في ذلك.

ب ـ وقد تقصدون من التعقيل الجواب عن سؤال (لماذا)، أي لماذا كانت الإمامة بهذه الطريقة؟ وكيف لنا أن نفهم تفسير ذلك ومبرّراته ودوافعه عند الله تعالى؟ وهنا حاول الكثير من العلماء والخطباء الحديث عن هذا، ولكنّ رأيي الشخصي أنّ ما اطّلعت عليه من مقولاتهم ليس سوى ضروب من التخمين والظنّ الذي لا يغني من الحقّ شيئاً، فمن الصعب لنا التكهّن بالمبرّرات بهذه البساطة، لذلك أعلن لكم بصراحة بأنّني عاجزٌ عن تقديم جوابٍ تفصيلي لهذه الطريقة الخاصّة ولهذه الأسماء الخاصّة للإمامة. وكلّ ما يمكن الجواب عنه ينطلق من ذهنية عقليّة، أي إنّ الله حكيم، ومن ثم فمقتضى حكمته أنّ ما يفعله لابدّ له من مبرّر وغاية حسنة، ولهذا فإنّني أفترض الغاية الحسنة والمبرّر المعقول في هذا الترتيب، ولكن من الصعب عليّ أن أكتشفه بالتفصيل بهذه البساطة ما لم

يرد نصّ مؤكّد. وليس في حدود علمي أنّ هناك نصّاً معقلناً بهذا المعنى الذي تريدون. ولعلّ عند غيري جواباً لم يبلغه عقلي المحدود. والخلاصة: إنّ التعقيل الكلّي ممكن، أمّا التعقيل الجزئي التفصيلي فصعب.

ج ـ وقد تقصدون من التعقيل أنّ هذا الترتيب قَبَلي عشائري، ومن ثمّ فالعقل يرى فيه موجباً للتشكيك في صحّة إمامتهم، وأنّه من المحتمل أنّ هذا الترتيب تاريخيٌّ عشائري، ألقي عليه ثوب القداسة والنسبة إلى الله سبحانه. وهنا يمكنني القول بأنّ هذا الكلام صحيح، بمعنى أنّ هذا الاحتمال ينبغي أخذه بعين الاعتبار عندما ندرس قضيّة الإمامة، وينبغي أن يكون حاضراً عند معالجة أدلّة التنصيص على هؤلاء الأئمة الاثني عشر عليهم الصلاة والسلام، ومن ثمّ فإذا كانت أدلّة إمامتهم الكاشفة عن التنصيص الإلهي قويّة، فسوف يتضاءل احتمال المنطلق البشري هذا، وكلّما لم تكن قويّة ارتفع مثل هذا الاحتمال، فمرجع مطالبتكم بالتعقيل هنا هو أنّكم وضعتم افتراضاً تفسيرياً لظاهرة الإمامة الشيعية يغاير منطلقها الديني، وهذا جيّد في مراحل البحث الأولى، ومن ثم يجب على الباحث أن يقوم بتحليل أدلّة الإمامة، مفترضاً عدّة فرضيات تشكّل هذه واحدةً منها، وكلّما ساقته الأدلّة إلى مكان معيّن بدأت إحدى الفرضيات بالتراجع، لتقوى فرضيّةٌ أخرى، كما هو منطق التحليل العقلاني للأمور، فبهذا المقدار أنا أقبل منكم جعل هذا فرضيّة في بداية البحث، لا في نهايته، ما لم تترجّح هذه الفرضية عند الباحث نتيجة ضعف أدلّة التنصيص الإلهي من وجهة نظره.

١٠. ما رأيكم بالقول بأنّ مولوية الله مولوية أخلاقية، لا مولوية قانونيّة، لذا فهي لا تعرف العقاب أساساً؟

السؤال: ما هو رأيكم في هذه العبارة التي طرحها بعضهم في محاضرته شريعة الله

أم شريعة الفقهاء، حيث قال بأنّ شريعة الله تقوم على المولوية الأخلاقيّة، أمّا شريعة الفقهاء فتقوم على المولوية القانونيّة والمولوية العرفيّة، وأيّ مخالفة لهذه الشريعة فالعقوبة موجودة. من هنا نرى أنّ رجال الدين يكرّسون في الناس خوفاً من النار، فيجب علينا أن نصلّي وأن لم نصلِّ فإنّ الله سيضعنا في النار، وهكذا جميع التصرّفات المحرّمة، وما يجب أن نؤكّد عليه هو عدم الخوف من النار أو من الله، وذلك بأن نقول للناس: إنّ الله يقول لنا: إنّ علاقتي بكم كعلاقة الأمّ بطفلها، فالأم تقول للطفل: يا ولدي اشرب من لبني، من أجل أن يقوى عودك وتنضج، لكن في حال لم يستجب فإنّ الأمّ لن تضع طفلها في النار أو تضعه في ماءٍ مغليّ! إذاً إنّ أوامر الله تعالى هي نصائح تقوم على شريعة أخلاقية. ما هو تعليقكم على هذا الكلام؟

● هذا الكلام فيه الكثير من المقدّمات المطويّة المختزلة، وبعضها لم يقم عليه برهان:

أولاً: إنّ مجمل الخلاصة التي يريد هذا الكلام أن يقدّمها مجرّد ادّعاء، فكما حقّ لصاحب هذا الكلام أن يدّعي بأنّ مولوية الله هي مولويّة أخلاقيّة، كذلك حقّ للآخرين أن يدّعوا بأنّ مولويّة الله هي مولويّة قانونية، كيف وظاهر الآيات القرآنية يقف لصالح الدعوى الثانية، فيما دعوى المولويّة الأخلاقية خاصّة لم يقم عليها شاهدٌ في الكتاب أو السنّة، ولهذا نحتمل أنّ صاحب هذا الكلام قد استدلّ على مدّعاه هنا ببحثٍ قد يكون عقده في مكان آخر، حملاً له على الأحسن، فلا نتهمه بأنّه يطلق الكلام جزافاً. مع أنّه كان من المطلوب منه أن يبيّن لنا: أين ومتى قال الله لعباده: إنّ علاقتي بكم هي علاقة الأم فقط، وليست علاقة الأم والأب معاً؟

ثانياً: إنّني أوافق المحاضر الموقّر على قوله بأنّ هناك دوماً ثقافة تخويف من

النار عند بعض علماء الدين ورجاله، ولكن ليس رجال الدين هم الذين يكرّسون مبدأ ثقافة الخوف من النار، بل هو القرآن الكريم نفسه الذي كرّس هذه الحال، ومعه جملة من الكتب السماوية السابقة، واضعةً ـ إلى جانب مبدأ الخوف ـ مبادئ الرجاء والأمل والشوق والمحبّة، فلماذا نتّهم رجال الدين بدل أن نتّهم القرآن نفسه؟! وإذا اتهمنا القرآن مفترضين أنّه ليس وحياً إلهيّاً، فهذا يعني أنّ اكتشاف طبيعة علاقة الله معنا، وهل هي علاقة أمّ بأولادها بالطريقة التي ذكرها المحاضر الكريم، لن يتسنّى لنا إلا بكشف شهودي عرفاني أو بدليل عقلي، بعد فقدان النصّ الديني لقيمته العلميّة، وفي هذه الحال يمكن القول بأنّ كلّ كشف شهودي هو تجربة ذاتية للعارف لا ترقى إلى مستوى أن تكون معياراً علميّاً يطرح للتداول العامّ، كما أقرّ بذلك الكثير من العرفاء، ما لم ينضمّ إلى هذه التجربة عنصر إضافي آخر.

وأمّا الدليل العقلي ـ مع أنّه لم يبيّن في النصّ المنقول عن المحاضر المحترم ـ فيمكن في تقديري أن يكون عبارة عن بعض الأمور التي أكتفي منها هنا بافتراض قبح التخليد في النار؛ لعدم تناسب التخليد مع طبيعة الذنب، الأمر الذي يجعل من القبيح عقلاً أن يخلّد اللهُ الكافرَ في جهنّم، فضلاً عن مستندات أخرى لبطلان الخلود الأبدي في جهنّم تعرّض لها غير واحد من الفلاسفة والمتكلّمين المسلمين، كما هو معروف. وفي هذه الحال، لو كان هذا هو المنطلق العقلي للمحاضر الموقّر فسوف نكون قد قفزنا من نقطة إلى نقطة أخرى بطريقة غير علميّة؛ لأنّ غاية ما تثبته الإشكاليات التي أثيرت على مسألة الخلود في النار هو استحالة الخلود فيها، وهذا لا يثبت استحالة أصل العقاب وقبحه، فلعلّ نظام التكوين خلقه الله لكي يعذّب الكافر والفاسق في جهنّم بشكل يكون هذا

العذاب هو طريق التكامل له ليدخل بعد ذلك إلى الجنّة، تماماً كما هو نظام التكوين في عالم الدنيا حيث يعذّب الإنسان وتلاحقه الضغوط والمصائب والشرور والآلام، لكي يكون ذلك هو السبيل لتكامله ونضجه، وتماماً كما يؤدّب القانون المجرمين ليكون ذلك في سلامتهم المستقبليّة وسلامة أبناء نوعهم، فإذا قبح على الله ذلك هناك فكيف جاز عليه شرور هذا العالم؟ ولو جازت عليه شرور هذا العالم، فلماذا لم تجز عليه شرور ذلك العالم بالطريقة عينها، بعد استبعاد فكرة الخلود؟!

ثالثاً: ليسمح لي المحاضر الموقر بمداخلة تنتمي منهجيّاً إلى طريقة معالجة الكثيرين اليوم ـ ومنهم هو أيضاً ـ لقضايا الدين، وهي قراءة الفكر الديني من زاوية سيكولوجية وسيسيولوجية. إنّني أقدّم مقاربة متواضعة هنا، وهي أنّ هذا النمط من التفكير يمكن إرجاعه إلى رغبة الإنسان العربي بالرحمة، بعد أن عانى من القمع والظلم، وانعدام الشفقة والإنسانية، والقهر والتعذيب والإقصاء بمختلف أنواعها، من قبل السلطات السياسية والعسكرية والأمنية والدينية والمالية والإعلامية في عالمنا العربي والإسلامي. إنّ هذه الرغبة تشبه تماماً ما حصل في الغرب عقب الحروب الكونيّة، رغبة في إنتاج نظام فكري لا يفضي إلى إحساسي بالألم النفسي والجرح العاطفي. إنّها صناعة متميّزة لثقافة الجمال والتذوّق، والتي تجعل من رؤية العقاب أمراً سلبيّاً. ما أقدّمه في هذه المقاربة المفترضة هو أنّ الكثير من هذه الأفكار ـ لاسيما عندما لا نراها مرفقةً بدليل أو معطى أو شاهد ـ ناتج عن رغبة الإنسان العربي في الفرار من الألم، وتوقه إلى الرحمة والحنان والرقّة والعطف، ولهذا بات يتذمّر من الإله القويّ؛ لأنّه يذكّره بالسلطان المستبدّ، ويتذمّر من الإله المعاقِب؛ لأنّه يذكّره بالسلطة الديكتاتوريّة،

ويتذمّر من الدين كلّه لاسيما الفقه منه؛ لأنّه يضع أمامه قيوداً، وهو توّاقٌ لكسر القيود المزروعة فيه وحوله على امتداد عقودٍ وقرون.

إنّني أدعو إلى معالجة قضايا الدين بعيداً ـ قدر الإمكان ـ عن هذه التيارات النفسية والروحية التي تسحبنا هنا وهناك كتيّارات المياه في أعماق البحار، وأن نفكّر من الأعلى. كما أدعو بصدق لكي ندرس قضايا الدين وغيره من زاوية عقلانيّة خارجيّة وداخليّة، لا من زاوية جماليّة فقط؛ لأنّ الزوايا الجمالية تصطنعها لنا وسائل الإعلام منذ طفولتنا، فتدفعنا لحبّ أشياء وتذوّق جمالها والنفور من أشياء وتذوّق مرارتها. أهيب بالمفكّرين المسلمين والعرب أن نتخطّى جميعاً هذا السياق للتفكير بطريقة أكثر عمقاً وجدّية، مع احترامي وتقديري لكلّ الجهود النقدية والجريئة في فهم الدين وتقديم قراءات متعدّدة له.

١١. كيف تحتاج السعادة الاجتماعية إلى معصوم، ودولة الإمام علي لم تحقّقها فيما حقّقتها اليابان؟

السؤال: قال أحد العقلانيين: «إنّ البشريّة لا تحتاج إلى المعصوم لكي يحقّق العدالة الاجتماعيّة، فاليابان مثلاً حقّقوا السعادة من دون الحاجة إلى المعصوم، بل العكس في ذلك، أي مع وجود المعصوم ضاعت الحقوق، كما في تجربة الإمام علي في سنوات حكومته، بمعنى أنّ الأمن الاجتماعي في اليابان أفضل من مجتمع الإمام علي». كيف نحاكم مثل هذه الأفكار؟

● سبب مثل هذا النقد هو في تقديري هشاشة الخطاب الديني العام تارةً، وعدم فهم محدّد لغاية الدين وهدف البعثة أخرى، وذلك:

أولاً: أمّا عن هشاشة الخطاب الديني العام عندنا، فيرجع إلى أنّنا نتصوّر ـ

على ضرب من المبالغة ـ أنّ نفس وجود المعصوم فيه حلّ لكلّ مشاكلنا، وننسى أو نتناسى أنّ الله سبحانه قد أخضع الأنبياء والرسل لمنطق الأشياء، وأنّ المعجزات التي أتوا بها كانت لإثبات دعوتهم أو لأغراض دعوية لا لتحقيق الرسالة السماوية على الأرض مباشرةً، فلم يشأ الله سبحانه أن يحقّق الرسالة السماوية على الأرض عبر قانون ما فوق طبيعي، قال تعالى: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آَمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ**﴾ (البقرة: ٢٥٣)، وقال سبحانه: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آَتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**﴾ (المائدة: ٤٨).

وقال عزّ من قائل: ﴿**وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآَيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ**﴾ (الأنعام: ٣٥)، وقال تعالى: ﴿**اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ**﴾ (الأنعام: ١٠٦ ـ ١٠٧)، وقال سبحانه: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآَمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: ٩٩)، وغيرها من الآيات الصادحة بأنّ الله لو أراد لآمن الناس، لكنّه إنّما يبعث الرسل والنذر، فوظيفة المعصومين ليس تحقيق التغيير في

الأرض كيفما كان بحيث لو لم يتحقّق لفشلوا، بل وظيفتهم الدعوة إلى التغيير ومحاولة فعل التغيير في الأرض، وإلا فمن يصنع التغيير هم الناس أيضاً، فصلاح الحياة الإنسانية لا تكون بطرف واحد، بل بطرفين، هما: الداعي والمدعوّ.

ثانياً: إنّ النصوص القرآنية واضحة في تحديد وظيفة النبي من حيث إنّه لم يأتِ لكي يُحدث التغيير والصلاح والسعادة بالقوّة أو بفعل المعجزة، بل وظيفته الدعوة لذلك والتوجيه وباقي الأمور على الناس، فلنلاحظ معاً الآيات التالية، حيث قال تعالى: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ * إِلَّا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ * فَيُعَذِّبُهُ اللهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ**﴾ (الغاشية: ٢١ ـ ٢٤)، فليس النبي سوى مذكّر وداعية لهم بما هو نبي، وقال تعالى: ﴿**نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ**﴾ (ق: ٤٥)، فليس النبي جبّاراً عليهم يقهرهم على الصلاح، بل هو يذكّر الناس بالقرآن الكريم، وقال سبحانه: ﴿**مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ**﴾ (المائدة: ٩٩)، ومثله قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِّ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِّ فَإِنَّ اللهَّ سَرِيعُ الْحِسَابِ * فَإنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ للهِّ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ** ﴾ (آل عمران: ١٩ ـ ٢٠)، وقوله تبارك اسمه: ﴿**قُلْ أَطِيعُوا اللهَّ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**﴾ (النور: ٥٤)، وقوله عز من قائل: ﴿**وَإِن تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**﴾

(العنكبوت: ١٨)، وقوله سبحانه: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ**﴾ (النحل: ٣٥)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ**﴾ (النمل: ٩١ ـ ٩٢). فهذه الآيات جميعها واضحة في أنّ هدف بعثة الرسل أن يذكّروا الناس وأن يهدوهم إلى الحقّ، ولكنّ المسؤولية التطبيقية تقع على الناس أيضاً. فخطابنا الديني غير السليم يوحي للناس بأنّ ظهور المعصوم في حياتهم سوف يغيّر كلّ شيء بشكل تلقائي، وأنّ بيده العصا السحريّة التي ستغيّر كلّ شيء دون أن تكون هناك ظروف موضوعيّة ـ وفقاً لنظام الأسباب والمسبّبات بشكله العادي ـ لفعل التغيير.

وهذا لا يعني إنكار المعجزة أو الكرامة وإنّما يعني أنّ إدارة الأمور لم تكن بالمعاجز والكرامات، بل كانت المعاجز والكرامات حالة طارئة على الوضع الطبيعي، بل هي حالة خادمة للدعوة لا متخطّية لها بحيث تلغي المنطق القرآني المشار إليه أعلاه.

نعم وجود النبي يحول دون نزول العذاب على الناس، قال تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ**﴾ (الأنفال: ٣٢ ـ ٣٣). وهل أنّ الدولة المهدوية في آخر الزمان سيكون لها منطقها الخاص؟ هذا موضوع آخر لا نخوض فيه الساعة.

ثالثاً: إنّ السعادة الدنيوية أمرٌ له عناصر متعدّدة، وواحد منها هو العنصر

الديني، فليس الدين مسؤولاً عن التكنولوجيا والتقانة المعاصرة، التي سهّلت للناس أموراً كثيرة، بل وظيفته الروح وتنظيم أمورهم في ظلّ حياةٍ، زراعية كانت أم صناعية أم ما بعد صناعية، وهذا يعني أنّ السعادة لها عناصر متعدّدة بعضها ليس بيد الأنبياء أساساً، وإنّما هو جهد بشري. وخطابنا الديني ـ وبعض خطاب الحركات الإسلاميّة ـ عندما يتحدّث عن السعادة وكأنها حكر ديني فإنّما يقصد ـ لو أردنا أن نجد له تبريراً ـ أعلى مراتب السعادة وهي السعادة الروحية والأخرويّة.

رابعاً: طبيعة السؤال ناتجة ـ إذا سمح لي السائل الموقّر ـ عن ذهنية إنسان عربي منهزم روحياً، بحيث يشعر بأنّ الآخرين ليست لديهم مشاكل. إنّني أرفض هذا المنطق، وأرى فيه تسطيحاً للوعي وتبسيطاً للأمور، أراه غير موضوعيّ، بل هو خيالي ما فوق واقعي، إنّ الفرق بين مشاكل عالمنا الإسلامي ومشاكل الآخرين في العالم الأوّل، هو الفرق بين أنواع الأمراض، فهناك أمراض تقليدية، وهناك أمراض أفرزها العصر الحديث وتتسم بظرافة أعلى. لم ينهِ العصرُ الحديث الأمراض، بل تغلّب على التقليدي منها، ولكنّ تغلّبه كان بواسطة نظام حياة متكامل أفرز بدوره أنماطاً جديدة من الأمراض، تحتاج بدورها مرةً أخرى لجهود علماء الطبّ.

هذا هو أيضاً واقع الحال في أمراض مجتمعاتنا العربية والإسلامية إذا أردت أن أشبّه الأمور بنحو التقريب، فمجتمعاتنا ما تزال تعاني من أمراض تقليدية عتيقة لم تستطع أن تتخطّاها، ولم تتمكّن من الحصول على علاجها، كالاستبداد، وقمع الحريات، والديكتاتورية، وهيمنة الأيديولوجيا على العلم وأمور كثيرة جدّاً، لكنّ الغرب الذي تخطّى الكثير من هذه الأمراض بدرجة معيّنة، وقع هو

الآخر في أمراضه الخاصّة، والفرق بين نوعَي المرض أنّ بعض الأمراض غليظ وبعضها ظريف رقيق، فيخيّل لك أنّ الثاني مرضٌ خفيف، فهناك من يشكّل عصابة سرقة بسطو مسلح، وهناك من يجلس خلف مكتبه الفاخر واضعاً ربطة عنقه ومرتدياً أفخم الثياب ومتأنقاً ومؤدّباً في الكلام، لكنّه يقوم ـ بطرق معقّدة ـ بسرقة المليارات التي تفوق ما سرقته العصابات المسلحة.

لا أريد أن أقول بأننا أحسن حالاً من الغرب كما يقول بعض رجال الدين في خطاباتهم الدوغمائية والطوباوية، ولكن ما أريد قوله لشبابنا العربي هو أنّه ليس المهم أن تفكّر في أن تفرّ من مرضك، بقدر ما المهم في أن تفكر إلى أين تذهب، وهل إذا لم يكن عند الآخر أنواع الأمراض التي عندي فهو سليم البُنية، أم أنّها الهزيمة النفسية التي نعاني منها؟! أترك هذا الأمر للتفكير الموضوعي البعيد عن طوباوية بعض رجال الدين ودعاة القوميّة والحركات الإسلاميّة، وبعيداً أيضاً عن دعاة الانهزامية النفسيّة والشخصيات السلبيّة التي لا تتكلّم إلا عن نواقص الأمور، والهدف لي هو أن نحقّق روحية سليمة في النظر إلى الغرب والتعامل معه.

خامساً: يفترض السؤال أنّ عدم الحاجة للمعصوم في تحقيق العدالة الاجتماعية تعني الاستغناء عنه مطلقاً، وهذه قفزة غير صحيحة من الناحية المنطقية، فالمعصوم حتى لو فرضنا أنّنا لسنا بحاجة إليه لتحقيق السعادة الاجتماعية لكنّ هذا لا ينفي الحاجة إليه لأمور أخرى كتحقيق السعادة الأخروية أو تحقيق السعادة الروحيّة، فليس كلّ شيء في حياة البشر هو السعادة الاجتماعية.

كما أنّ مفهوم الحاجة يختلف عن مفهومي: المصلحة والحقّ، فلنفرض أنّه لا

توجد حاجة للمعصوم أساساً، لكنّ هذا لا يعني أنّ ما أتى به يصبح بلا معنى، بل يمكن أن يكون معيناً ومساعداً وعنصراً جيداً في تحقيق المصالح النوعية، فهناك فرق بين عدم الحاجة لشيء وبين بطلان هذا الشيء وعدم صدقه أو صوابه أو كونه أحد البدائل النافعة، فليلاحظ ذلك جيّداً.

١٢. ما هو الدليل على ما يقوله المناطقة، من أنّ «النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات»؟

السؤال: كثيراً ما نقرأ في كتب الفلاسفة عبارة: «النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات»، فما هو الدليل العقلي على هذا المدّعى؟

● لأنّ المنهج العقلي في منطق أرسطو يرى أنّ الطريقة الصحيحة للاستنتاج هي النزول من العام إلى الخاصّ، بعكس طرائق الاستقرائيّين الذين يتحرّكون من الخاصّ إلى العام، فأنت في الاستقراء تتابع بعض الظواهر (الملاحظة)، أو تقوم بإجراء بعض الاختبارات (التجربة)، وعندما تلاحظ في الحالتين (التجربة أو الملاحظة) أنّ (أ) عندما كانت توجد كانت (ب) توجد وراءها، فإنّك تعمّم الأمور، وتقول: (كلّما) وجدت (أ) وجدت (ب)، وهذه قفزة من الخاصّ والجزئي والمفرد إلى العام والكلّي والقاعدة.

وهنا يعيب المنطق الأرسطي بأنّ هذه الطريقة لا يمكن أن تولّد لنا اليقين؛ لأنّه لا يوجد مبرّر منطقي موضوعي يسمح بالقفز من الخاص إلى العام ما دام أنّ هناك احتمالاً في أنّ الأفراد التي اختبرناها صادف أنّ (ب) فيها أعقبت وجود (أ). ولهذا يقول المناطقة الأرسطيون هنا بأنّ الاستقراء يحتاج ـ لكي يُنتج ـ إلى قياسٍ خفي، ويقولون بأنّه عندما تتبلور عناصر هذا القياس، يتحوّل الاستقراء

إلى (تجربة) بالاصطلاح المنطقي، لا باصطلاح العلم الحديث، وهناك فقط يمكن الخروج بنتيجة.

ولهذا من الخطأ القول بأنّ الفلاسفة العقليين كانوا لا يؤمنون بالتجربة بما لها من معنى في العلم الحديث وأنّهم كانوا ضدّ العلوم الطبيعية، بل هم كانوا يؤمنون بها غير أنّهم كانوا يرون أنّ التجارب تحتاج لقياس خفي كي تُنتج، وقد ذكروه في أبحاثهم، وكفى بابن سينا شاهداً على اهتمامهم بالعلوم الطبيعية من الطبّ وغيره.

إذن، فالأرسطيون يرون طريقة الاستدلال الموصلة لليقين هي السير من العام إلى الخاص، فأنت تعلم مسبقاً أنّ كلّ إنسان فانٍ، وهنا تقول: محمدٌ إنسان، ثم تضيف القاعدة العامّة التي تشكّل بالاصطلاح المنطقي ما يسمّى بكبرى القياس، فتقول: وكلّ إنسان فان، وهنا تخرج بالنتيجة، وهي أنّ محمّداً فان، ففي هذه العملية المسمّاة بالقياس، أنت تأخذ قاعدة مسبقة وهي فناء كلّ إنسان، ثم تطبّق هذه القاعدة على هذا الإنسان أو ذاك الإنسان، فتخرج بنتيجة تتعلّق بهذا وذاك.

إذا فهمنا هذا الأمر، نعرف لماذا تكون النتيجة في المنطق الأرسطي تابعةً لأخسّ المقدّمات؛ لأنّ أخسّ المقدّمات تؤثر في النتيجة، فلو كانت هناك مقدّمة جزئيّة فلا يمكن أن تكتسب نتيجةً أوسع منها؛ لأنّ هذا معناه القفز من الخاصّ إلى العام، ومن الضيّق الدائرة إلى الأوسع دائرةً، ومن الأضعف لوناً إلى الأقوى لوناً، فتبعيّة النتيجة للمقدّمات من هذه الناحية مردّه إلى النظام البنيوي للمنطق الأرسطي، ولهذا أنت عندما قلت: محمد إنسان، وكلّ إنسان فان، فلا تستطيع أن

تقول: محمد وسعيد فان؛ لأنّ هذه النتيجة ولو كانت في نفسها صحيحة، لكنّها بالنسبة لمقدّمات هذا القياس تشكّل قفزةً من محمّد إلى ما هو أوسع منه دائرةً، ولهذا أيضاً لا تستطيع أن تقول (من خلال هذا القياس بعينه): الحيوان فان؛ لأنّ هذه النتيجة أوسع من الصغرى والكبرى معاً في هذا القياس، فعقليّة القياس هي عقليّة السير من الأوسع إلى الأضيق، وهي لا تتناسب أبداً مع عقليّة اتّباع أقوى المقدّمات.

وبناءً عليه، فمن يريد أن يسجّل نقداً على هذه القاعدة في المنطق الأرسطي عليه الذهاب نحو قضيّة القياس والاستقراء، فإذا أثبت أنّ الاستقراء يوصل إلى يقين من دون حاجة لقياس خفي، فتكون هذه القاعدة عنده قد انهارت بهذا المعنى لها. أرجو أن أكون قد تمكّنت من تبسيط الموضوع لكم.

١٣. كيف نجيب عن إشكالية أنّ القرآن لو كانت له نفس فسيموت، وإلا فهو ميّت؟

السؤال: يقول بعض الكتّاب المعاصرين، وهو السيد....: «إنّ القرآن إمّا له نفس أو ليس له نفس، فإن كان له نفس فسيموت؛ لأنّه يقول: (كلّ نفسٍ ذائقة الموت)، وإن لم يكن له نفس فهو ميّت». ما هو تعليقكم شيخنا على هذا الكلام؟

● يمكن التعليق بعدّة أمور:

أولاً: وهو إشكال ذو طابع نقضي، حيث نسأل السؤال عينه عن الله تبارك وتعالى، فإمّا له نفس، فسيموت، أو لا نفس له فهو ميّت! فبماذا يجيب صاحب هذه الإشكاليّة عن مثل هذا الكلام؟ وهل يحتمل أنّ القرآن الكريم عندما قال: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ**﴾ قد قصد الله سبحانه أيضاً؟! وهل تصحّ مثل هذه

النسبة لكاتب القرآن كائناً من كان هذا الكاتب والمختلق، أهو الله أم الرسول أم غيرهما؟!

ثانياً: سلّمنا بأنّ القرآن سوف يموت، ما الذي نريد من وراء هذه الفكرة؟ فإنّ إثبات عروض الموت عليه لا يعني أنّه مات اليوم، بل يعني أنّه سيموت، وقد يكون ذلك يوم القيامة، فالتسليم بعروض الموت عليه وقابليته لذلك لا يساوي التسليم بتعيين زمان موته، ومن ثم إثبات فقدان القرآن لقيمته في العصر الحاضر أو حتى في عالم الدنيا.

ثالثاً: يفترض الإشكال أنّ ما لا نفس له فهو ميّت، وهذه مصادرة تحتاج لإثبات؛ إذ ما هو المراد من النفس هنا؟ وما هو المراد من الموت؟ فإن أريد من الحياة الوجود ومن الموت العدم، فكلّ الكائنات حيّة، بما فيها القرآن اليوم؛ لأنّه موجود. وإن أريد من الحياة العلم والإرادة، فإنّ فقدان القرآن لهذين ـ بمعنى أنّه لا يدرك بحيث يكون عالماً ويريد بحيث يكون قادراً ـ لا يساوق بطلانه اليوم، فكلّ الكتب الفكرية والعلمية والأدبيّة تصبح ميتةً اليوم، بل كلّما كتب شخصٌ نظرية فهي ميتة وينبغي إهمالها بناءً عليه؛ لأنّ النظريات الموجودة في الكتب ليست سوى ورقاً جامداً ميتاً لا علم فيه في حدّ نفسه ولا إرادة، وليست فيه حياة نباتية ولا حيوانية ولا إنسانيّة، ويلزم أن تكون هذه الإشكالية نفسها أمراً ميتاً لا قيمة له. وإن لم يكن الميت لا قيمة له بحيث يجتمع الموت مع القيمة، فسيكون القرآن ميتاً ـ لو سلّمنا بالتعبير ـ وفي نفس الوقت له قيمة وموضوعية ودور وريادة تماماً كسائر العلوم والنظريات، فلماذا يشمله الإشكال ولا يشمل غيره؟

رابعاً: إنّ هذه الإشكاليّة لم تستطع ـ بحسب فهمي المتواضع ـ تفسير الآية

الكريمة، التي أخذت شاهداً هنا، بطريقة صحيحة، فنحن لو استقرأنا آيات القرآن الكريم التي وردت فيها كلمة النفس واشتقاقاتها، فسوف لن تعني سوى النفس الإنسانية، وعلى أبعد تقدير النفس الملائكيّة ـ إذا صحّ التعبير ـ والنفس الحيوانية والجنّ، فعندما نقول: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ**﴾ فالآية في أقصى ما تدلّ عليه تعني نفوس البشر وأمثالهم، فلا يعلم أنّ المراد كلّ ما هو نفس، حتى لو لم يكن إنساناً أو حيواناً أو ملكاً أو ما شابه ذلك، ويمكنكم مراجعة الآيات القرآنية بهذا الصدد لتروا أنّه لا يمكن ـ من الناحية الدلالية ـ ادّعاء إطلاق كلمة النفس لكلّ ما ليس بميّت، فالنباتات لم يطلق عليها القرآن عنوان النفس مع أنّه تعرضها الحياة والموت، وعلينا اتباع الدلالة اللغوية لمعرفة ماذا يريد النصّ القرآني من النفس هنا، حتى نتمكّن من إلزامه بما يقول، والقدر المؤكّد من الدلالة هو ما أشرنا إليه، فلو كانت للقرآن نفسٌ لما أحرزنا أنّها مشمولة لهذه الآية الكريمة، ولو كانت هناك آية لها دلالة عموميّة لكان ذلك نتيجة عنصر شاهد في النصّ نفسه، وإلا فمن يقرأ القرآن بعشرات الآيات التي وردت فيها اشتقاقات كلمة النفس، سيجد أنّ المراد هو الكائنات الحيّة التي لديها نوع من الإدراك والإرادة، ومن ثمّ لا يكون القرآن مشمولاً لقوله: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ**﴾؛ لانصراف كلمة النفس هنا لما هو مثل الإنسان والجانّ وأمثال ذلك.

١٤ـ ما هو المعيار في اعتبار أمرٍ ما من أصول الدين؟ وهل أصول الدين مسألة اجتهاديّة؟

السؤال: ما هو منشأ التقسيم الخماسي المعهود لأصول الدين؟ وهل هذا التقسيم اجتهادي؟ ومن أوّل من اعتمد هذا المعنى؟ وهل صحيح ما ينقل من أنّ السيد

الخميني يذهب إلى أنّ المعاد ليس من أصول الدين على نحو الاستقلال، على اعتبار أنّه من إخبارات النبيّ الأكرم؟ وإذا كان كذلك فهذا يجري على أصل العدل أيضاً، فلماذا هذا الترجيح؟

● **أولاً**: التقسيم الخماسي لأصول الدين ليس سوى اجتهاد بشري في فهم النصوص الدينية من حيث دلالتها على ما هو المعيار في الانتماء للإسلام أو الخروج منه، تماماً كتقسيم بعضهم فروع الدين إلى عشرة، فإذا كان الباحث يرى أنّ نصوص الكتاب والسنّة تدلّ على أنّ معيار الانتماء للإسلام هو عبارة عن الشهادتين، فهذا معناه أنّ أصل التوحيد وأصل النبوّة هما أصول الدين فحسب، أو بحسب تعبير السيد محمّد باقر الصدر: أصل المرسِل وأصل الرسول وأصل الالتزام الإجمالي بالرسالة (بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٢٩١)، ولهذا يعتقد السيّد الخوئي ـ كما جاء في أبحاثه (التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة ٢: ٥٩) ـ بأنّ الإيمان بالمعاد عنصر مقوّم له موضوعيّة واستقلال في دخول الإنسان في الإسلام، وذلك انطلاقاً من فهمه لطبيعة النصوص الدينية التي تناولت في القرآن الكريم والسنّة الشريفة مسألة المعاد، على خلاف ما كان يراه السيد محمد باقر الصدر (بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٢٩٢ ـ ٢٩٣)، وهذا لا يعني أنّ المعاد ليس جزءاً من العقيدة الدينية الإسلاميّة عند السيد محمّد باقر الصدر مثلاً، بل يعني أنّه جزء عند من يؤمن به، لكن لو أنكره شخص معتقداً عدم ثبوته وعدم دلالة النصوص عليه ـ بحيث لم يكذّب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في رسالته ـ لم يخرج بذلك عن الانتماء للإسلام والعقيدة الدينية.

وهكذا الحال في مسألة الإمامة، فإنّ هذه المسألة إذا بُني على كفر من لا يعتقد

بالإمامة، كما ذهب إليه جمعٌ من متقدّمي علماء الإماميّة ومتأخّريهم، فسوف تصبح الإمامة أصلاً دينياً، وإلا كانت أصلاً مذهبيّاً، بمعنى أنّها تشكّل معياراً للانتماء للمذهب الشيعي بحسب النصوص الدينيّة في هذا المذهب.

وهذا كلّه يؤكّد أنّ مسألة أصول الدين ـ من حيث عددها ونوعها ـ مسألةٌ اجتهاديّة بهذا المعنى، والحكم فيها هو موقف صاحب الدين نفسه أي الله سبحانه وتعالى، فإذا وجدنا في كلماته أو من يتكلّم باسمه أنّ من يقول بكذا فليس بمسلم، أصبح هذا القول كفراً، وعكسه أصلاً ومعياراً في الانتماء، وإذا وجدناه لا يقول هذا، صار إنكار هذا الشيء ـ ولو كان هذا الشيء في حدّ نفسه أمراً دينيّاً واقعاً ـ غير موجب للكفر وارتفاع الانتماء. فالمعتزلة مثلاً لم يدرج كثيرٌ منهم النبوّة في أصول الدين، معتبرين أنّها مندرجة في أصل العدل، في حين وجدناهم يدرجون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد في أصول الدين، فيما ينكر هذا الإدراج سائر المسلمين. وهكذا الحال مع الأشاعرة، حيث حصر أكثرهم أصول الدين بالتوحيد والنبوّة، واختلفت الإماميّة فيما بينهم في عدد أصول الدين، فجعلها بعضهم ثلاثة: وهي التوحيد والنبوّة والمعاد، أو ثلاثة هي: الألوهيّة والتوحيد والنبوّة، فيما جعلها بعضهم خمسة بإضافة العدل والإمامة.

ووضع العدل في أصول الدين هو ـ في تقديري ـ ناتج عن العناصر التاريخيّة التي تجلّت في أزمة الخلاف بين العدلية والأشاعرة عبر التاريخ، فامتازت الإمامية بالعدل عن الإشاعرة، لتقترب من المعتزلة.

وعليه، فإذا كنتم تقصدون من اجتهادية أصول الدين هذا المعنى فهو صحيح، أمّا إذا كنتم تقصدون أنّ أصول الدين هي اثنين مثلاً، ولي الحقّ في

إنكار الباقي كيفما أشاء فهذا ليس صحيحاً، إلا عند من ثبت لديه عدم وجود معتقد آخر غير هذين الاثنين، فليلاحظ هذا الأمر جيّداً.

ثانياً: إنّ ظهور فكرة أصول الدين هو أمر طبيعي تلقائي في صيرورة المعرفة الدينية، فإنّ الأمور التي يأتي بها الأنبياء ـ تماماً كأيّ شخصيات أخر ذات مشاريع كبرى في الحياة الإنسانيّة ـ تنقسم، بعد ملاحظتها، إلى ما هو عنصر رئيس وجوهري ولا يستغنى عنه، وإلى عناصر من الدرجة الثانية، وهنا عندما تحصل الانقسامات بين أتباع الدين الواحد، ولا سيما عندما تظهر ثقافة التكفير والتبديع، يصار إلى تحليل العناصر الأصلية في الدين والعناصر الفرعية، فتظهر بشكل تدريجي تقسيمات وتنويعات للقضايا الدينية التي أتى بها الأنبياء، فنقسّمها مثلاً إلى أحكام وعقائد وأخلاق، وقد تجد من يقسّمها إلى جوهر الدين وقشوره على حدّ تعبير الدكتور عبد الكريم سروش، وقد تجد من يقسّمها إلى أصول الدين وفروعه، وهكذا، فالسبب في ظهور هذه الفكرة والاختلاف حول أصول الدين هو سبب تاريخي تلقائي وطبيعي في صيرورة الوعي الديني.

ثالثاً: إنّ السيد الخميني يذهب ـ ثبوتاً ـ إلى أنّ أصول الدين ثلاثة، وهي: الألوهيّة والتوحيد والنبوّة (انظر له: كتاب الطهارة ٣: ٤٤٥)، ومن ثمّ لا يصحّ الإشكال عليه بأنّه لماذا رجّح العدل على المعاد؛ لأنّه أيضاً لم يجعل العدل من أصول الدين، والسبب في إخراج العدل من أصول الدين، أنّه لا ميزة للعدل من بين الصفات الإلهيّة إلا قدرته على إثبات مقولات أخَر في الاعتقادات كالنبوّة والإمامة والمعاد وغيرها، ومجرّد أنّ فكرةً ما لها دور رئيس في إثبات اعتقادٍ ما لا يجعل هذه الفكرة نفسها أصلاً اعتقادياً، وإلا لزم أن نجعل قواعد علم المنطق من أصول الدين؛ لأنّ عليها تنبني الاستدلالات العقديّة، وهذا واضح الفساد.

كما لم يتضح لي المبرّر في فصل السيد الخميني الألوهيّةَ عن التوحيد، فما دام قد قلنا بالتوحيد، فهذا يعني ـ ضمناً ـ ألوهيّة الإله الواحد؛ لأنّ الوحدانية متعلّقة بالإله لا بغيره، وعليه فلا حاجة لهذا التثليث بعد ذلك.

رابعاً: إنّ مسألة أصول الدين لا ترتبط ـ في حدّ نفسها ـ بالجانب الاعتقادي فقط، بل تستوعب ـ من الناحية الأوليّة ـ الجانب العملي، فلو دلّت النصوص الدينية على أنّ من يترك الواجب الفلاني فهو خارج عن الانتماء للدين الإسلامي، صار هذا الفعل من أصول الدين، ففكرة أصول الدين وإن التصقت تاريخياً بالبعد العقدي، إلا أنّ هذا الالتصاق ليس بنيويّاً وذاتيّاً، وربما لهذا نجد بعض الاتجاهات الفكريّة عند بعض المسلمين تميل للتكفير بترك واجبٍ من الواجبات حتى مع الاعتقاد بكلّ المعتقدات الدينية.

١٥. ما مدى صحّة قصص الكرامات عند قبر الإمام الجواد؟ ولماذا لا يدّعي الشيعة مثلها عند قبر الرسول؟

السؤال: يقال بأنّ سبب إطلاق باب الحوائج على الإمام الجواد عليه السلام بعد وفاته هو كثرة قضاء الحاجات وتحقّقها عندما كان المؤمنون يطلبون تحقّقها عند القبر الشريف، حتى أطلق على أحد مداخل الحضرة الشريفة اسم (باب المراد)، فهل هناك تتبّع لهذه الظواهر في كتبنا المعتبرة؟ ولماذا نحن الشيعة لا ندّعي تحقّق مثل هذه الظواهر عند قبر الرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم أو عند الكعبة المشرّفة، وإنما فقط عند قبور الأئمّة عليهم السلام؟ وهي ظاهرة نجدها بشكل أكبر في مشهد الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، حيث يربط الناس أنفسهم بالحبال ولأيّام عدّة حتى تتحقّق مراداتهم.

● **أولاً**: لم أعثر ـ في حدود تتبّعي السريع على وجه العجلة ـ على نصوص دينية معتبرة تتحدّث عن خصوصيّة للإمام الجواد بعد وفاته وعند قبره وهي قضاء الحاجات، ولا على تسمية دينية لباب المراد، وإذا كان هناك شيء فهو بشكل عام للأنبياء والأئمّة عليهم السلام.

ثانياً: لا ينبغي الاستعجال ـ كما يفعل بعضنا ـ في تكذيب هذه القصص أو اتهام أصحابها بالخرافة والتهريج، فالله على كلّ شيء قدير، وهؤلاء الأولياء عزيزون عند الله، ويمكن أن تكون لقبورهم مقامات وكرامات.

ثالثاً: هناك كتب كثيرة تتبّعت الأحداث التي تقع عند قبور الأولياء والأئمّة، سواء عند الصوفيّة أم عند الشيعة، بل وكذلك نجد هذا الأمر بقوّة عند الكثير من المذاهب المسيحية، لكنّ أغلب هذه الكتب تقدّم الموادّ الخام، بمعنى أنّها تذكر القصّة التي حصلت نقلاً عن مصدرها.

وبصرف النظر عن مديات دقّة المصدر أو السند، فليست هذه الكتب مما يقوم بتحليل الموادّ القصصية المنقولة ودراستها للتأكّد ممّا حصل أو للتأكّد من نسبة ما حصل إلى صاحب القبر، ففي المرحلة الأولى ينبغي جمع القصص التي تحكي عن كرامات وقعت عند هذا القبر الشريف أو ذاك، وبعدها يصار إلى التدقيق في صدقيّة القصّة ومصدرها وانسجامها الداخلي وغير ذلك، عبر ممارسة نقد تاريخي ومضموني عليها، وإذا ثبت عدم وجود عيب في هذه القصّة أو تلك من هذه النواحي يصار إلى الانتقال إلى المرحلة الثالثة، وهي دراسة القصّة من زاوية ارتباطها بالقبر أو الشخص؛ إذ قد تكون هذه القصّة التي تحكي عن شفاء مريض ناتجةً عن حالة نفسية تؤثر ـ علميّاً ومنطقيّاً ـ في المرض الذي يعاني منه

هذا المريض الذي شُفي هناك، كأن تكون لديه مشكلة عصبيّة، ثم ونتيجة التفاعل النفسي الشديد حال الزيارة لهذا المرقد أو ذاك، يحصل حدثٌ عصبي معيّن، وهذه المرحلة من البحث تحتاج لدراسة من جانب المختصّين بعلم النفس والأعصاب والطبّ وغيرها من العلوم، شرط أن لا يستبعد هؤلاء من البداية العنصر الغيبي في الموضوع.

إذن، فنحن أمام مراحل ثلاث لكي تصبح هذه القصص ذات مضمون علمي ومنطقي يمكن الاتكاء عليه، وهي: مرحلة الجمع والتقصّي، ومرحلة التثبّت والتوثيق، ومرحلة التفسير والتحليل ودراسة العناصر المحتملة في أن تكون سبباً للذي حصل.

ومع الأسف فنحن في الغالب نكتفي بالمرحلة الأولى ونترك المراحل اللاحقة، لاسيما المرحلة الثالثة، أو نتعاطى معها بطريقة غير علميّة وإنّما عاطفيّة حماسيّة. وما أقوله ليس مشكلةً شيعيّة، بل هي مشكلة عامّة عند الشيعة والمتصوّفة والسنّة والمسيحيين وغيرهم.

رابعاً: أمّا عن السبب في عدم ظهور مثل هذه القصص عند قبر الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلّم، فمع وجود بعض القصص في الكتب التي لا ينبغي إنكارها من حيث أصل وجودها في التراث، إلا أنّ أحد أسباب ذلك ربما يعود إلى عنصر في المتلقّي، بمعنى أنّ الشفاء من بعض الأمراض يمكن أن يحتاج لفعل الطبيب ولوضع المريض أيضاً، وعندما يكون المريض في وضع لا يتلقّى فيه العلاج فإنّ فعل الطبيب لا يؤثر، إنّ هذا الذي ذكرتموه دليل على أنّ حالة الزائر النفسية لها دور في العلاج، وليس كلّ علاج يتخطّى الحالة النفسيّة.

ومن المناسب هنا الانتباه لأمر سبق أن أشار إليه بعض العلماء المعاصرين وبعض المشتغلين بالبحث الفلسفي، وهو أنّ الجهاز المفاهيمي في الذهن الإنساني يلعب دوراً في خلع لباسٍ ما على صورة مسبوقة عند العقل، فمثلاً نحن نجد أنّ المسيحيين يرون في منامهم السيد المسيح أو السيدة العذراء، فيما نجد المسلم يرى رسول الله أو بعض الأئمّة، ونجد اليهودي يجد أمراً آخر. إنّ هناك تفسيراً ـ أدعو للتفكير فيه ـ لا يذهب إلى أنّ هذا الذي جاءك في المنام هو ضرب من الوهم أو أضغاث أحلام بالضرورة، وإنّما قد يكون حقيقة، ولكنّ الذهن المسيحي مشبع بصور معيّنة لشخصيات، يقوم العقل بخلعها على حالة الرؤية في المنام، فيتصوّر ما رآه أنّه المسيح ويحسّ أنّه المسيح، ولو كان شيعيّاً لربما أحسّ بأنّه المهدي المنتظر، أو لو كان سنيّاً لربما أحسّ بأنّ الذي رآه في المنام هو عمر بن الخطاب مثلاً. إنّ تسمية الأمور التي شوهدت في عالم الرؤية هي تسمية تنتمي ـ فلسفيّاً ـ إلى عالم المفاهيم والمقولات، ولا تنتمي لنفس حدث الرؤية المناميّة، وهذا ما يفسّر انحياز المنامات هنا وهناك لمن كان الشخص نفسه على صلة به أو معرفة من قبل نتيجة العنصر التربوي. ويمكن لهذا الموضوع أن يساعد في الجواب جزئيّاً عن سؤالكم.

١٦. ما هي حدود سلطة الشيطان على الإنسان؟ وهل يتلبّس الجنّ بالإنسان ويتحكّم به؟

السؤال: أرجو منكم إفادتنا حول حدود سلطة الشيطان على الإنسان. وهل صحيح أنه يستطيع (أي الشيطان) أو الجنّ أن يتلبّسوا الإنسان، أي أن يدخلوا جسده ويتحكّموا في تصرّفاته؟

● عندما تحدّث القرآن الكريم عن الشيطان ذكر أنّه يأمر بالفحشاء، مقابل الله الذي لا يأمر بالفحشاء، كما دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (الأعراف: ٢٨)، وأمرُ الشيطان بالفحشاء بيّنته لنا الآيات الأُخَر، وأوضحت أنه ليس على نحو السلطنة على المأمورين أو القهر أو إعمال القوّة أو الغلبة، وإنما عمدة أساليب الشيطان في الأمر بالفحشاء والانحراف هو ما ذكرته الآيات القرآنية على الشكل التالي:

أ ـ التخويف وخلق القلق، قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾ (آل عمران: ١٧٥).

ب ـ الوعد وخلق الأماني، قال تعالى: ﴿**يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُوراً**﴾ (النساء: ١٢٠).

ج ـ تزيين الأفعال القبيحة في نظر الإنسان، قال تعالى: ﴿.. **وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ**﴾ (الأنعام: ٤٣)، وقال سبحانه: ﴿**وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ**..﴾ (الأنفال: ٤٨)، وقال تعالى: ﴿**تَاللهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ**..﴾ (النحل: ٦٣) و..

فليس أمر الشيطان بالفحشاء عن سلطنة وتصرّف في الإنسان المأمور والموسوس له، وقد قال تعالى: ﴿**وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم**..﴾ (إبراهيم: ٢٢). فالشيطان دعا الإنسان للضلال تماماً كما يدعو الصديق صديقه لذلك، ويخلق له الأماني ويبث في ذهنه أنّ اختلاس هذا المال شيء جيّد ويحقّق لك طموحاتك، وأنّ دفع

الحقوق الشرعية من أموالك ومساعدة الفقراء والمحتاجين سوف يجعلك فقيراً والمستقبل سيكون قاتماً أمامك. إنّ جهود الشيطان في الحديث مع الإنسان هي نفس جهود الإنسان المنحرف أخلاقياً مع صديقه الذي يريد منه أن ينحرف مثله، والفرق هو أنّ طريقة بث الشيطان للفكرة المنحرفة وللميل الانحرافي عند الإنسان فيها شيء من الخفاء أو الصمت التكويني، ولهذا سمّيت بالوسوسة؛ فإنّ الوسوسة هي الكلام الخفي والهمس في الأذن وما شابه ذلك.

وهناك بعض العلماء يذهبون إلى أنّ الشيطان مخلوق غيبي غير مادّي، لكنّ علماء آخرين ـ مثل العلامة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي حفظه الله تعالى ـ يرون أنّه موجود مادي، غاية الأمر أنّه من الموادّ التي لا ترى بالعين المجرّدة في العادة، بل هي أشبه شيء بالأثير وما تبثه أجهزة الاتصالات والأقمار الصناعية، فتكون قدرته على بثّ الفكرة فيها نحوٌ من التطوّر التقني إذا صحّ التعبير. ولا تعني قدرته التقنية المتطوّرة هذه أنّه يسيطر على الإنسان أو يتحكّم في تصرّفاته، فإنّ هذا خلاف الآيات القرآنية الكريمة التي نصّت على مخاطبة الشيطان للكافرين يوم القيامة بأنّه لم يكن له عليهم من سلطان، وتعبير (من سلطان) ـ مستخدماً أسلوب التنكير في كلمة (سلطان) ـ يعني أنّه لم يكن يملك أيّ سلطنة عليهم.

أمّا بالنسبة إلى الجنّ، بصرف النظر عن الشياطين منهم، فهم مخلوقات ثبت وجودها بنصّ القرآن الكريم، وهم يقدرون على التواصل مع الإنسان بمقدارٍ لا نعرف حدوده، فقد تحدّث القرآن الكريم عن علاقتهم بالنبي سليمان عليه السلام وأنّه كان زعيماً عليهم، ونفى القرآن الكريم علمَ الجنّ بالغيب، خلافاً لما يعتقده الكثير من الناس، فقال تعالى ـ متحدّثاً عن خدمة الجنّ لسليمان وعن

قصّة وفاته أمامهم ـ: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾ (سبأ: ١٢ ـ ١٤).

كما تحدّث القرآن عن اتصال من طرف الجنّ مع النبي محمدﷺ حيث ذكر أنّهم سمعوا رسول الله يقرأ القرآن، قال تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ (الجن: ١ ـ ٢). وقال سبحانه: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الأحقاف: ٢٩ ـ ٣٠)، وهذا يعني أنّ لديهم ـ من حيث المبدأ ـ فرصاً للتواصل مع الإنسان، وإذا كانوا مخلوقات ماديّة مثل الأثير فإنّ هذا الأمر يصبح أكثر طبيعيّةً، ولا يوجد شيء يمنع عن أن يتركوا أثراً في المحيط الذي يعيش فيه الإنسان، بأن يحدثوا صوتاً أو يصدروا حركةً ما توجب خوف الإنسان أو فرحه، أو يؤثروا في طاقات الجسد وما شابه ذلك ما دامت مخلوقات ماديّة تخضع لمنطق الوجود المادي وقوانين الطبيعة حتى لو لم يستطع العلم الحديث اكتشافهم بعد.

نعم، يوجد حديثٌ مرويّ عن الإمام علي عليه السلام، في حديث قدسي يتكلّم فيه الله سبحانه وتعالى فيقول: «..وأنقل مردة الجنّ العصاة عن بريّتي

وخلقي وخيرتي، وأسكنهم في الهواء، وفي أقطار الأرض، لا يجاورون نسل خلقي، وأجعل بين الجنّ وبين خلقي حجاباً، ولا يرى نسل خلقي الجنّ ولا يؤانسونهم، ولا يخالطونهم، ولا يجالسونهم...» (الشيخ الصدوق، علل الشرائع ١: ١٠٥)، فهذا الحديث يدلّ على انقطاع الصلة بين الإنس والجنّ، حتى أنّ بينهم حجاباً، رغم وجود الجنّ على وجه الكرة الأرضيّة، وإذا صحّ هذا الحديث فإنّه ينفي كلّ أشكال الارتباط بين الجنّ والإنس.

لكنّ هذا الحديث لا يمكننا الاعتماد عليه ولا الوثوق بصدوره عن الإمام علي عليه السلام؛ لعدّة أمور منها كونه خبراً آحادياً لا يوجد ما يقوّيه من الأخبار، ومنها أنّ سنده ضعيف، ففي سند الحديث جاء عمرو بن أبي المقدام، وهو رجل لم تثبت وثاقته ولا صدقه ولا عدالته.

ومن الممكن أن تقول بأنّ نفي الله سبحانه لسلطنة الشيطان على الإنسان يعني أنّ الجنّ لا يقدرون على التلبّس بالإنسان والسيطرة عليه؛ لأنّ الشيطان من الجنّ، بشهادة القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآَدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا**﴾ (الكهف: ٥٠).

ولكنّ هذا التحليل غير صحيح؛ لأنّ الشيطان سلبت عنه قدرة التصرّف في البشر في الإطار الذي يؤدّي إلى جبرهم على المعاصي، بحيث تصبح جميع انحرافاتهم الدينية والأخلاقية ناتجة عن عملية جبر شيطانية متفرّعة على سلطانه الثابت عليهم، والآيات القرآنية تنفي سلطان الشيطان في عملية الوسوسة على الناس، وهذا غير وجود مخلوقات جنيّة غير شيطانية قد يكون لديها قدرة السيطرة ـ أو أن يكون للشيطان نفسه قدرة السيطرة ـ من غير ناحية فعل

المعاصي والخروج عن السلوك السويّ؛ لأنّ الآيات التي تنفي سلطنة الشيطان تنظر إلى موضوع الوسوسة والانحراف ولا تنظر إلى سائر القضايا التكوينية، فقد يسيطر الجنّ أو الشيطان على بدن الإنسان فيحدث فيه مرضاً، وهذا الجانب لم تتعرّض له تلك الآيات المتحدّثة عن نفي سلطنة الشيطان على بني آدم، ولهذا لّما نفى الشيطان سلطانه على الناس قال: ﴿**إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم**﴾، فالحديث عن دائرة السلطنة في إطار العلاقة مع الله والانحراف عن هذه العلاقة لا في كلّ الأطر التكوينيّة.

ومن هذا المنطلق، فكما تسيطر الظروف التكوينية في الجسد الإنساني نتيجة عوامل قهريّة على الإنسان، فتفقده قدرة السيطرة على نفسه وكأنّه محكوم لنظام قهري، كما لو وقع صوت انفجار ضخم بالقرب منه فأصيب بمرض عصبي مزمن، كذلك يمكن أن يكون للجنّ مثل هذه التأثيرات، لكن لا يوجد عندنا أيّ دليل ديني على إثبات وقوع مثل هذا الشيء، كما لا يوجد ـ بحسب قراءتي ـ دليل ديني على نفي وقوع هذا الشيء.

ومن هنا، عندما نواجه ظواهر ادّعاء قضايا من هذا النوع، فليس من يجيبنا عن هذا الموضوع هو عالم الدين فقط؛ لأنّ هذه الأمور ليست دينيةً فقط، بل هي مما يستطيع الدين والعلم معاً أن يعطيا تصوّراً فيها، فربما كانت الكثير من هذه الأمور أمراضاً عصبيّة، وربما استطاع علماء النفس والمعالجون النفسيّون والأطباء أن يفسّروا بعض هذه الظواهر بطريقة عادية دون حاجة لافتراض وجود جنّ، لكن ينبغي أن لا نكذّب الأمر لمجرّد أنّه لم يثبت لدينا.

وخلاصة القول: إنّني لا أرى دليلاً ـ على المستوى الديني ـ يثبت أو ينفي مطلق أشكال تأثير أو تلبّس الجنّ بالإنسان وأمثال ذلك، فلابدّ من الرجوع إلى

العلوم الأخرى لكي تساعدنا في تحصيل المزيد من المعلومات حول علاقة الجنّ بالإنسان سلباً أو إيجاباً. والعلم عند الله تعالى.

١٧. كيف يوفق التفكيكيون بين فصل النصّ الديني عن الفلسفة وبين وجود نصوص دينية فلسفية؟

السؤال: تتحدّثون في بعض كتاباتكم ومحاضراتكم عن مدرسة التفكيك الخراسانية، وأنها لا تقبل بتدخّل العناصر الفلسفية والعرفانية في فهم النصّ الديني، ولكن من الملاحظ أنّ النصوص الدينية نفسها تحمل عناصر فلسفية، بل إنّ بعضها مشبعٌ بالمصطلحات العرفانية الفلسفية، وهي تُنسب للأئمة، وكما فهمنا فإنّ تفكيكية خراسان شكلٌ من الإخبارية، فكيف يوفّق الإخباريون الجدد بين التفكيك وبين الروايات ذات النفس الغنوصي الفلسفي؟

● هناك فرقٌ بين أن نقول بأنّ النصوص الدينية لا علاقة لها بالقضايا الفلسفيّة، وبين أن نقول بأنّ فهم النصوص الدينية لا يحتاج لآليات فلسفية ونظّارات فلسفية نرى معاني النصوص من خلالها، فلا أحد يناقش في أنّ النصوص الدينية تتحدّث عن بعض القضايا الفلسفية، سواء بمصطلحات فلسفية أم بغير ذلك، فالحديث عن المبدأ، وهو الله وصفاته وأسماؤه وأفعاله، وكذلك الحديث عن المعاد والآخرة ونهاية الخلق ونوع الحشر والبعث وغير ذلك، هو من قضايا الفلسفة التي تسمّى اليوم بمباحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ.

ولا يرى التفكيكيُّ أنّ القرآن والسنّة لم يتعرّضا لقضايا فلسفية أو توجد مشكلة من تعرّضهما لقضايا فلسفية، وإنّما يرى أنّ فهم النصوص الدينية

وتفسيرها ينبغي أن يعتمد المنظومة الداخلية للنصوص نفسها، بحيث لا نأتي على النصّ الديني محمّلين بالإرث الفلسفي، ثم نقوم بتفسير النصّ الديني على أساس تلك القضايا الفلسفية أو على خلفيّة تلك القضايا الفلسفية، فنفهم النصّ بطريقة مشوّهة وتأويلية وتطويعيّة، ولهذا أطلق عليهم اسم (التفكيكيّون)؛ لأنّهم يفكّكون بين العقل والنقل والقلب، لا أنّهم يرفضون العقل والقلب، وإلا لتسمّوا باسمٍ آخر يفيد طرحهم للعقل والقلب لا تفكيكهم بين المصادر الثلاثة للمعرفة، فلا تناقض ـ من وجهة نظرهم ـ بين وجود نصوص فلسفية ونفي الفهم الفلسفي للنص.

١٨. هل يمكن تحصيل التزام أخلاقي من دون الدين وبعيداً عن الرقابة الإلهيّة؟

السؤال: أنا أرى أناساً، وإن كانوا قليلين، ولكن على قدر عالٍ من الخلق والالتزام الأخلاقي، مع أنّ خطّهم الفكري خطٌّ علماني، فهل يا ترى من الممكن أن يتحلّى الإنسان بهذا القدر الكبير والعالي من الالتزام الخلقي، ويكون بعيداً عن الدين، ولا يشعر بالرقابة الإلهية، ولا يؤمن بالقيامة واليوم الآخر؟

● لا مانع من ذلك على الإطلاق؛ لأنّ الكثير من القيم الأخلاقية يمكن إرجاعها إلى الفطرة الإنسانيّة، وربما لذلك جاء في الحديث النبوي التعبير بـ (إتمام) المكارم، وذلك في قوله: «إنّما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»، فهناك نظم أخلاقيّة غير دينية يمكنها أن تمنح الإنسان أحياناً ضبطاً أخلاقيّاً، لكنّ قيمة الدين تكمن في أمور عديدة أبرزها:

١ ـ منحه ضخّاً قيمياً كبيراً وتوفيره بيئة حاضنة لتنامي الإحساس الأخلاقي،

حتى لو كان أصل هذا الإحساس موجوداً عند الإنسان في أعماق نفسه، كما يقول بذلك العدلية الذاهبون إلى التحسين والتقبيح العقليين.

٢ ـ قدرته على التأثير الأكبر على مختلف شرائح المجتمع، عبر خلق حسّ أخلاقي عام وشعور قويّ بالرهبة والرغبة إزاء اليوم الآخر، فيما الحالات التي تشيرون إليها قد ترتبط ببعض الطبقات الاجتماعيّة أو ببعض النخب. وأكبر الأخطاء التي تحدث عند القارئين للموضوع الديني أنّهم يتصوّرون أنّه يخاطب النخب فقط، ويغفلون عن أنّ الدين خطاب يتوجّه إلى الجميع.

ولا يعني ما نقول ـ من أنّ الدين يشكل ضماناً للقيم الأخلاقية من جهة، ويساعد على توسعة دائرة التأثير الأخلاقي على مختلف طبقات المجتمع من جهة ثانية ـ أنّ المتديّن أكثر أخلاقيّةً من غيره، فنحن هنا لا نتحدّث عن التديّن والالتزام الديني، بل نتحدّث عن هذه القناعات العامة والمشاعر المنتشرة بين مليارات البشر، والتي تربط (لا شعورهم) بقضايا ما فوق طبيعيّة، بحيث يحسّون برعشة الضمير متصلةً بمفاهيم دينية مثل الله والأنبياء والآخرة، فإنّ هذا الأمر يساعد بشكل كبير على توفير بيئة مناسبة للموضوع الأخلاقي، حتى لو كانت هناك تطبيقات كثيرة غير أخلاقيّة لهذا المتديّن أو ذاك، وهناك فرقٌ بين الأمرين.

والدين الذي نتحدّث عنه هنا لا يهمّنا مقدار الحقّ فيه والباطل؛ لأنّ القضية هنا ترصد تأثيرات المقولات الدينية الكبرى على الشعور الأخلاقي عند الإنسان، بصرف النظر عما لو كانت هذه المقولات الدينية صحيحةً أو غير صحيحة، ولهذا لا يصحّ هنا أخذ الإسلام فقط في حساباتنا؛ لأنّ القضيّة أوسع دائرةً من ذلك، بل تستوعب ـ في كثير من الأحيان ـ حتى الديانات الوضعيّة

كالبوذية، فضلاً عن السماويّة كاليهودية والمسيحيّة، وإن كان يمكن الحديث عن مفاضلة بين الديانات من ناحية تفاصيل المنظومات الأخلاقيّة.

١٩. ما رأيكم بقول الدكتور سروش بأنّه لو عمّر النبي أكثر من هذا لزاد حجم القرآن؟

السؤال: يقول الدكتور عبد الكريم سروش بأنّ القرآن الكريم قابلٌ للزيادة؛ فإنّه لو عمّر النبيﷺ أكثر من هذا العمر، لنزل عليه قرآنٌ آخر، أي آيات أُخَر من القرآن الكريم، وهذا يعني أنّ حجم النصّ القرآني تابعٌ للوضع التاريخي الزمني لحياة النبي، الأمر الذي يعطي مجالاً لبسط التجربة القرآنية. ما هو تعليقكم؟

● تبدو لي هذه المقاربة من المفكّر عبد الكريم سروش غير دقيقة من هذا المدخل الذي ولج عبره هذا الموضوع؛ لأنّه تعامل مع مصدر الوحي بمعزل عن كونه مصدر التكوين، فعندما نفترض أنّ مصدر النص القرآني شخصٌ آخر مختلف عن مصدر التكوين الذي يتحكّم بعمر النبي أو بأيّ حدث تاريخي أو زمني آخر، أو على الأقلّ يعلم به قبل وقوعه، فسيكون افتراض الدكتور سروش معقولاً. لكن توجد فرضيّة غابت عن كلام سروش، وهي أنّ الذي يُنزل الكتاب الكريم هو نفسه المتحكّم والعالم مسبقاً بعمر النبي وبكلّ الظروف التاريخية، الأمر الذي يجعل من الممكن للغاية أن يكون قد نظّم القرآن الكريم كلّه (وأؤكّد على كلمة الكلّ وأنّه لا زيادة لديه بعد) تنظيماً مسبقاً متناغماً مع ما يعرفه من الوضع التاريخي وعمر النبي، فيكون ما أراده من القرآن قد صاغه متناسباً مع العمر النبوي، فالفصل بين التكوين والتشريع أوقعنا في هذا الخطأ.

نعم، إذا كان يقصد سروش أنّه من الممكن أن ينزل وحيٌ آخر فلا مانع ـ

بصرف النظر عن قضيّة ختم النبوة ـ لكن افتراض أنّ الوحي الآخر هو إضافة مضمونية للدين ليس عليه شاهد، فهناك فرق بين الإضافة المضمونية للدين وبين مجرّد نزول الوحي؛ لأنّ النبوّات نفسها تنقسم إلى نبوّات شرائع ونبوات تبليغ، والنبوّة التبليغيّة ليس لها دور إضافي سوى دعوة الناس إلى ديانة نبيّ قد سبق وكانت نبوّته نبوّة تشريع، ومن هنا ففرضيّة الدكتور سروش مبنيّة على منطق القطع بين التكوين والوحي، فيما واقع الأمور قائم على أنّ مصدر الوحي والتكوين واحد، وأنّ المنطق هو منطق الوصل، لهذا لن تكون هذه الفرضية صحيحة بهذه الصيغة، ولن تحظى ببنيات تحتية تساعد على ترجيح افتراضها بهذه الطريقة.

٢٠. كيف يكون القرآن العربي معجزاً لغير العرب؟

السؤال: كيف يكون القرآن العربي معجزًا لغير العربي؟ فرُبّ أعجمي يسمع عن إعجاز القرآن فيتساءل: وأين يعجزني؟ إنما عجزي عنه لمكان العجمة واختلاف اللسان؟

● ليس المهم في المعجزة ـ ولا هو بالشرط اللازم فيها ـ الإحساس الذاتي الفردي بالعجز عن الإتيان بها، بل المهم هو إدراك العجز الإنساني والبشري عن الإتيان بها، ولو كان هذا الإدراك عبر مقدّمات عقليّة وفكريّة، ومن هنا قال المتكلّمون المسلمون بأنّ إدراك غير العربي عجْزَ العرب عن الإتيان بالقرآن الكريم، ومعرفته بظروف النبي محمّد صلى الله عليه وآله سوف يفضيان به إلى قناعة تامّة بأنّ هذا الكتاب لم يأتِ في ظروف طبيعيّة، بل لابد من وجود تدخّل لقوّة غير عادية فرضت وجوده، وهذا كافٍ في إثبات الإعجاز عندهم.

٢١ـ ما هو مبرّر قول الفلاسفة: «لو كان كلّ شيء لابد له من شيء يوجد منه لما وجد شيء»؟

السؤال: هل يمكن أن توضحوا لنا الفكرة التي يذكرها الفلاسفة، والتي تقول: لو كان كلّ شيء لابدّ أن يوجد من شيء، فلم يكن ليوجد شيء. فما معنى هذا الكلام؟ وما هو وجه منطقيّته؟

● هذه الفكرة يمكنكم أن تقلبوا تصوّركم لها فسترون أنّها من الأمور الواضحة، وسبب وضوحها أنّك أخذت كلمة (شيء) فيها. لنأخذ الشيء (أ)، ونقول: لابدّ لهذا الشيء من أن يوجد من شيء، فهذا معناه أنّه لن توجد (أ) إلا بعد وجود (ب) مثلاً، ولنعطف النظر مرّةً أخرى على (ب)، ونطبّق عليها القاعدة نفسها؛ لأنّ (ب) شيء أيضاً، ستكون النتيجة أنّ (ب) لن توجد إلا إذا وجد شيء آخر نفترض أن توجد (ب) منه، ولنسمّه (ج)، فحتى الآن لم توجد (أ) ولا (ب) ونحن بانتظار وجود (ج). حسناً لو أخذنا أيضاً (ج)، وقلنا متى ستوجد؟ فسيكون الجواب: لن تحظى (ج) بالوجود إلا مع وجود (د)؛ لأنّ كلّ شيء (ومنه ج) لا يوجد إلا من شيء، وهكذا لن تكون (ج) موجودة إلا بعد فرض وجود (د)، ونفس الأمر نطبّقه على (د)، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

وهذا معناه أن (أ، ب، ج، د، هـ...) لن يكون لها وجود إلا بعد وجود الشيء الذي هو علّة لها، وهذا الذي هو علّة لها هو أيضاً شيء، فلابدّ من فرض عدم وجوده إلا أن يوجد ما فوقه، فلا تنتهي السلسلة، وبهذا لن يوجد الجميع؛ لأن أيّ واحدٍ تضع يدك عليه ستقول: لن يوجد إلا من شيء فوقه، فوجوده منتظرٌ لوجود ما فوقه، وتأخذ ما فوقه وتقول نفس الشيء، فإذا لم يكن هناك شيء في الفوق لا تشمله هذه القاعدة فسوف تبقى كلّ حلقات هذه السلسلة تنتظر

وجودها، فلابد من فرض شيء في الأعلى نستطيع أن نقول في حقّه أنّه يوجد بدون شيء فوقه، وإذا فرضنا هذا الأعلى الذي يوجد بدون شيء فوقه فسوف تبطل هذه القاعدة؛ لأننا حصلنا على شيء وُجِدَ لا من شيء فوقه.

ولهذا قال الفلاسفة بأنّ فرض احتياج كلّ شيء وكلّ موجود إلى علّة فرضٌ يساوي عدم إمكان وجود شيء، فإنّ أيّ شيء تضع يدك عليه ستقول: لن يوجد إلا بوجود علّته، وهكذا نتصاعد إلى ما لا نهاية، وحيث لم نحسم شيئاً تأكّدنا من وجوده بدون تعليق وجوده على شيء فوقه، فإنّ الجملة التي ستحكمنا هي: (لن يوجد إلا بوجود الشيء الذي فوقه.

خذ مثالاً: لو قال زيد: لن أدخل الدار إلا إذا دخلها عمرو، وقال عمرو: لن أدخل الدار إلا إذا دخلها بكر، وقال بكر: لن أدخل الدار إلا إذا دخلها خالد، وقال خالد: لن أدخل الدار إلا إذا دخلها سعيد، وقال سعيد: لن أدخل الدار إلا إذا دخلها جميل، وكلّما أخذنا شخصاً فسنجده يقول نفس الكلام، فهل سيدخل أحدٌ الدار؟ الجواب: كلا؛ لأنّ كلّ شخص فرضناه سيدخل الدار، سوف يعلّق دخوله على آخر، وحيث لا تنتهي السلسلة فلن يدخل أحد.

هذه هي خلاصة فكرتهم، ومن هنا غيّر بعضهم في صياغة القاعدة، وقالوا: كلّ ممكن الوجود لابد من أن يوجد من شيءٍ فوقه، بتغيير كلمة (شيء) إلى كلمة (ممكن)، وبهذه الطريقة لم يفرضوا حاجة كلّ شيء وكلّ موجود إلى علّة، بل فرضوا حاجة كلّ ممكن إلى علّة، فأخرجوا واجب الوجوب (الله) من القاعدة، وبهذا تحقّق وجود طرف أعلى لم يحتج لما فوقه لكي يوجد، فانقطعت السلسلة وتحقّق. وهذا البحث عندهم يطرح بوصفه نقاشاً حول الصياغة الدقيقة لقانون العليّة، وهو من أبحاث بطلان التسلسل العلّي والسببي، وله تفصيلات كثيرة عندهم.

٢٢ـ مشهد الخلاف حول علم المعصوم بالغيب

السؤال: هل من دليل عقلي يحكم بضرورة أن يكون الإمام عالماً بالأمور الغيبية، مع العلم أنّ الأئمة عليهم السلام لم يستعملوا هذا العلم في كثيرٍ من ممارساتهم، بل تصرّفوا وفقاً لطبيعتهم البشرية؟ بعبارة أخرى: ما هي الحكمة أو الفائدة التي تعود على المجتمع الإنساني الذي يقوده إمام يكون على علم بالأمور الغيبية سواء المستقبلية أم الماضية أم الحاضرة؟ وما هو دور هذا العلم الذي يحمله الإمام في تكامل المجتمع الإنساني؟ وما هي صورة الآراء في الموضوع؟ وما هي أبرز أدلّة النافين للعلم بالغيب؟

● البحث في علم المعصوم بالغيب يقع في مرحلتين: الأولى في ضرورة ذلك. والثانية في وقوع ذلك:

أما من الناحية الأولى، فلا يوجد دليل عقلي مقنع يفرض ضرورة علمهم بالغيب بالمساحة التي يتداولها بعض الإمامية في عصرنا مثلاً. وأما من الناحية الثانية فإنّ المرجع هنا هو النصّ والتاريخ لتأكيد هل يعلمون بهذا الغيب أم لا؟ لأنّ العقل لا يقدر على معرفة واقع علمهم في هذه الحال إلا بناءً على نظريات بعض المتصوّفة والعرفاء في مسألة الإنسان الكامل، وهي نظريّات غير مقنعة من وجهة نظري المتواضعة. إذاً فالمرجع هنا هو النصوص الدينية، وأنها هل تدلّ على علمهم الوسيع بالغيب أم لا؟ ومجرد أنّنا لم نجد ضرورةً لعلمهم بالغيب لا ينفي علمهم بالغيب، إذ ربما تكون قد خفيت علينا أمور في أسرار هذا العالم.

وتوجد هنا وجهتا نظر، فالأولى تثبت العلم بالغيب بناءً على وجود بعض الروايات، وهذا الفريق ينقسم إلى جماعتين تبعاً لانقسام الروايات إلى مجموعتين:

الجماعة الأولى: وهي القائلة بأنهم يعلمون الغيب علماً مطلقاً وفعليّاً، فالإمام

الآن يدرك كلّ ما يحدث في العالم وكلّ حركة ذرّة من حركات ذرات هذا الكون إدراكاً فعليّاً مباشراً. ومن الواضح أنّ القائلين بالولاية التكوينية ـ بمعنى الواسطة في الفيض ـ يعتقدون بهذا الرأي تلقائيّاً.

الجماعة الثانية: وهي القائلة بأنّ المعصوم لا يعلم ذلك فعلاً، لكنّه لو أراد لعلم مباشرةً، فعلّقوا العلم على الإرادة من جانب المعصوم.

وفي مقابل وجهة النظر الأولى هذه بجماعتيها، توجد وجهة نظر ثانية تنفي العلم الغيبي المطلق عن المعصومين، إلا فيما وردنا فيه نصّ بالخصوص في حادثة هنا أو هناك أو مجال هنا أو هناك. وينطلق هذا الفريق من أدلّة قرآنية ومن السنّة الشريفة على نفي الولاية التكوينية ونفي العلم المطلق للنبي وأهل البيت، أو لا أقلّ من أنّ أدلتهم قد تعارض أدلّة الولاية التكوينية، مما يعيق قدرة استنتاج نظرية الولاية التكوينية والعلم المطلق منها، ومن هؤلاء ـ في مسألة الولاية التكوينية ـ سماحة السيد كاظم الحائري، حيث توصّل بعد فحص الأدلة المتقابلة إلى عدم ثبوت الولاية التكوينية، لكنّه لم ينفها أيضاً، بمعنى لم يقم الدليل عليها ولا على عدمها عنده.

ومن هذه الأدلّة المعارضة عند هذا الفريق، قوله تعالى مخاطباً نبيّه: ﴿**وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ**﴾، فإذا كان لا يعلم بعض المنافقين من حوله فكيف يكون عنده علم العالم كلّه ويدير الكون وله الولاية التكوينية الكاملة عليه؟

وقوله تعالى: ﴿**قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ**

تَتَفَكَّرُونَ﴾، هل هذه الآية تنسجم مع العلم الغيبي المطلق؟!

وقوله تعالى: **﴿قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾**، فهل هناك في هذه الآية قيد الاستقلال عن الله، فهو ينفي علمه بالغيب معلّلاً ذلك بأنّه لو كان يعلمه لاستكثر من الخير وما مسّه سوء، فهل عدم مسّ السوء له متوقف على العلم بالغيب مستقلاً عن الله أم أنّ العلم بالغيب ولو غير المستقل يحقّق أيضاً عدم مسّ السوء له؟

وقوله تعالى: **﴿وَيَا قَوْمِ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالاً إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللهِّ وَمَآ أَنَاْ بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّهُم مُّلاَقُو رَبِّهِمْ وَلَكِنِّيَ أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ * وَيَا قَوْمِ مَن يَنصُرُنِي مِنَ اللهِّ إِن طَرَدتُّهُمْ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ * وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللهِّ وَلاَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلاَ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ اللهُ خَيْرًا اللهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ﴾**، فهل هذا اللسان من النبي نوح عليه السلام ينسجم مع شخص له الولاية التكوينية على العالم والعلم المطلق؟

وقال تعالى: **﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللهَّ وَكَفَرْتُم بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللهَّ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾**، فهل هذا النوع من الخطاب يناسب أنّه يعلم علم الغيب كلّه، بل هو يدّعي هنا بأنّه لا يختلف حاله عن بقية الرسل وليس سوى نذير وبشير وليس له علم بما سيحصل ونحن نقول إنّ عنده علم المنايا والبلايا وما هو كائن وما يكون إلى يوم القيامة، فهل هذه المفاهيم تنسجم مع روح هذه الآيات الكريمة؟!

وقال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾، فقبل نزول هذه الآيات لم يكن يعرف حتى بعض قصص الأنبياء فكيف يكون هو الصادر الأول الذي أفاض الوجود والصور النوعيّة على العالم منذ بدء الخليقة، وهو لا يدري بعض أحداث الأنبياء قبله؟! وكيف يكون عالماً بالغيب المطلق وهو جنينٌ في بطن أمّه كما يقولون؟! وكيف يمكن أن يكون المراد غيره على طريقة إيّاك أعني واسمعي يا جارة وهو يصرّح له بالنفي لعلمه وأيضاً نفي علم قومه معاً؟

إنّ الفريق الثاني هنا ينطلق من مثل هذه الآيات وبعض الروايات ليقول بأنّ الروايات المثبتة للعلم إمّا موضوعة من الغلاة فتطرح؛ لمخالفتها لكتاب الله، أو يردّ علمها إلى أهلها، فيما يفسّر الفريق الأوّل هذه الآيات بأنّها تنفي علمه المستقلّ عن الله تعالى لا مطلقاً. هذا هو مشهد الرأي المنقسم حول هذا الموضوع، وقد عرضت لك تصوّرات الفرقاء هنا والرأي يرجع لكلّ ناظر.

٢٣ـ المعراج بين الرؤية الحسية والمعرفة الشهودية في قوله سبحانه: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾

السؤال: يقول الله تبارك وتعالى ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى﴾، يقول السيد المعاصر (...): «فأثبت للقلب رؤيةً تخصّه، وليست هي الفكر؛ فإنّ الفكر إنّما يتعلّق بالتصديق والمركّب الذهني، والرؤية إنّما تتعلّق بالمفرد العيني، فيتبيّن بذلك أنها توجّه من القلب ليست بالحسّية المادية ولا العقلية الذهنية»؟ ما هو المقصود بالتصديق والمركب الذهني والمفرد العيني؟ وما هو تعليقكم؟ كما أنّني أفهم التقسيم والفرق بين العلم الحضوري والحصولي، ولكن لا أستطيع أن أميّز أو

أشعر هل هناك حقاً فرق في درجة اليقين بين يقيني وشعوري بالخوف وبين يقيني من الشخص الجالس جنبي؟ كما أود أن أسأل: أليس المعراج حصل للرسول ببدنه وروحه، وبالتالي حصلت له الرؤية الحسيّة من خلال البصر وهوﷺ أكّد لنا ما شاهده من خلال بعض الأحاديث الشريفة مشاهدةً حسيّة بصرية، فما هو السبب الذي ألجأ بعضهم إلى التفسير الروحي؟

● هذا النص الذي نقلتموه هو نصّ حرفي منقول عن كتاب (الميزان للعلامة الطباطبائي، ج ٣، ص ٤٤)، ويقصد به أنّ لدينا فكراً ورؤية حسيّة ورؤية قلبية، والعلامة يرى أنّ الرؤية في هذه الآية ليست حسيّةً، إذاً فلابد أن تكون رؤيةً قلبية، وليست مجرّد علم وتصديق حصل له بلا رؤية قلبية حضورية، كما يحصل لنا علم بشيء من خلال دليل فلسفي أو كلامي.

ويستدلّ العلامة الطباطبائي على هذا الأمر بأنّ الفكر والاستدلال والجهاز العقلي يعمل ويتعلّق بالتصديق، والتصديق عبارة عن الحكم بنسبة شيء إلى شيء، فأنت تصدّق بقيام زيد، إذاً فأنت تحكم بانتساب القيام إليه، وهذا يعني أنّ التفكير يدور مدار التصديق، ويدور مدار الأمور المركّبة الذهنية؛ لأننا الآن في هذه القضية كانت لدينا أربعة أجزاء: الموضوع وهو زيد، والمحمول وهو القيام، والنسبة بين القيام وزيد وهي عبارة عن حلول القيام بزيد مثلاً، والحكم الذي هو اعتقادي بانتساب القيام لزيد. فنحن أمام كلٍّ مركّبٍ من أجزاء. هذه هي العمليات الفكرية عادةً تخضع لعناصر تركيبية.

ولهذا ذكروا في الفلسفة والمنطق أنّ العلوم الحصولية علوم تركيبية بما في ذلك البديهيات، فأنت تقول: النقيضان لا يجتمعان، وهذه فكرة مركّبة من النقيضين، ومن الاجتماع، ومن النفي على رأي، وغير ذلك.

أما الرؤية فإنها تتعلّق بأمر بسيط ومفرد وخارجي، أي بمفرد عيني، أي أمر بسيط خارجي، وهذا هو العلم الحضوري؛ فإنّ العلم الحضوري للنفس بذاتها مثلاً علمٌ بسيط لا يوجد فيه تركيب، فأنت تشعر بذاتك وأنك موجود، ونفس هذا الشعور هو شعور بسيط إحساسي، وهو غير أن تقول: أنا موجود؛ لأنّ قولك: أنا موجود، هو علم حصولي وليس حضورياً، لكنّ نفس الإحساس الباطني بوجود ذاتك هو علم حضوري، وهو بسيط؛ لهذا أراد الطباطبائي أن يميّز بين الرؤية والفكر، بأنّ الرؤية تتعلّق بمفرد بسيط عيني خارجي وجودي، ولهذا يقولون بأنّ العلم الحضوري يقوم على مبدأ الوجود؛ لأنّ المعلوم يحضر بوجوده عند العالم، أما العلم الحصولي فيقوم على مبدأ الماهية؛ لأنّ الشيء لا يحضر عنده فيه، وإنما تأتي صورة ذهنية عنه.

فبالتمييز بين الفكر والرؤية أراد الطباطبائي أن يُثبت العلم الحضوري في المعراج، ليقول بأنّ هذه التجربة التي حصلت مع النبي هي من نوع التجارب العرفانية، بل الأرقى منها.

وهذا كلّه مبنيٌّ على أنّ كلمة (ما رأى) فاعلها هو القلب، أي ما كذب الفؤاد ـ وهو القلب ـ في الشيء الذي رآه القلب. أما لو قلنا بأنّ فاعل رأى هو النبي محمّد بحواسه، فيكون المعنى: لم يكذّب فؤادُ محمد ما رأته عيناه، وهذه الكلمة تعني في اللغة العربية أنه لم يتخيّل، وأنّ ما رآه كان حقيقةً، وأنه لم يشكّ في حقّانية ما اطّلع عليه.

وأمّا قضيّة الروح والجسد، فإنّ الإسراء حصل بالروح والجسد، أما المعراج فهناك خلافٌ فيه، ولعلّني أذكر أنّ العلامة الطباطبائي يرى أنّ العروج الملكوتي كان بالروح، وأما هذه الأشياء التي رآها فهي من تمثلات عالم المثال عندهم؛ لأنّ

الطباطبائي من العرفاء، والعرفاء يقولون بمقولة الإشراقيين بأنّ العالم ينقسم إلى ثلاثة أقسام، هي عالم المادة وعالم المثال وعالم المجرّدات، على خلاف المعروف بين الفلاسفة المشائين الذي كانوا يقولون بأنّ العالم إما مادي أو مجرّد، فعالم المثال وسطٌ بين المادّة والتجرّد.

وأمّا الفرق بين شخصٍ بجانبك والمعرفة الحضورية فكبير؛ فإنّ الشخص الذي بجانبك معلومٌ لك بالعلم الحصولي؛ لأنّ العين وسائر الحواس ترسل لك معلومات عنه، فيحصل لك يقينٌ كبير بوجوده، لكن عبر صورةٍ ذهنية عنه. أمّا العلم الحضوري فهو مثل علمك بذاتك وعلمك بحالة الخوف أو الحبّ التي تعتريك. وعلمك بمن هو خارج ذاتك ممّن هو إلى جانبك محكومٌ لحواسك، وهم يقولون بأنّ الحواس تخطأ، كما أنّ الواسطة بينك وبين المعلوم وهي الصورة الذهنية يمكن أن تنتابها مشاكل من حيث تأثرها بالجهاز العصبي وغير ذلك، لهذا يعتبرون أنّ المعرفة بلا واسطة أقوى من المعرفة مع الواسطة (وهي الصورة الذهنية الآتية من خلال الحواس)، فهم لا ينكرون اليقين في العلوم الحصولية، لكنّهم يقولون بأنّه في العلوم الحضوريّة أكثر استحكاماً وأبعد عن الشك والريب.

٢٤. الاستدلال على الولاية التكوينية بمسألة الاسم الأعظم

السؤال: يستدلّ بعضهم على ثبوت الولاية التكوينية لأهل البيت عليهم السلام بمسألة الاسم الأعظم، فهل ترون هذا الاستدلال صحيحاً أم لا؟

● إنّ الاستدلال بمسألة الاسم الأعظم على ثبوت الولاية التكوينية لأهل البيت عليهم السلام ـ بصرف النظر عن سائر أدلّتهم لإثبات الولاية التكوينية ـ إذا أريد به كلمات العرفاء وبعض الفلاسفة فلم يُذكر في كلماتهم دليل على ذلك

وارتباطه بالولاية لأهل البيت، وأمّا إذا أريد به ـ كما هو المتداول عادةً ـ الروايات الواردة في هذا المجال، فإنّ هذه الروايات ورد أغلبها في كتاب بصائر الدرجات لمحمد بن الحسن الصفار، وبصرف النظر عن صحّة نسبة نسخة الكتاب الموجود بين أيدينا اليوم للصفار، فإنّ مهمّ هذه الروايات كالتالي:

الرواية الأولى: حدثنا أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن محمد بن الفضل (الفضيل) قال: أخبرني ضريس الوابشي، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، وإنّما كان عند آصف منها حرفٌ واحد، فتكلّم به فخسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس، ثم تناول السرير يده، ثم عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفة عين، وعندنا نحن من الاسم اثنان وسبعون حرفاً، وحرف عند الله استأثر به في علم الغيب عنده ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم».

وهذا الخبر ضعيفٌ بمحمّد بن الفضيل الذي رموه بالغلوّ، وبضريس (شريس) الوابشي، وهو مجهول الحال عند علماء الرجال.

الرواية الثانية: حدّثنا أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن خالد، عن زكريا بن عمران القمي، عن هارون بن الجهم، عن رجل من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام لم يحفظ اسمه، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ عيسى بن مريم أعطي حرفين وكان يعمل بهما، وأعطي موسى بن عمران أربعة أحرف، وأعطي إبراهيم ثمانية أحرف، وأعطي نوح خمسة عشر حرفاً، وأعطي آدم خمسة وعشرون حرفاً، وإنّه جمع الله ذلك لمحمد صلى الله عليه وآله وأهل بيته، وإنّ اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون حرفاً، أعطى الله محمداً صلى الله عليه وآله اثنين وسبعين حرفاً وحجب عنه حرفاً واحداً».

وهذا الخبر مرسل؛ إذ رواه ابن الجهم عن رجل، كما أنّ زكريا بن عمران مجهول الحال عند علماء الرجال.

الرواية الثالثة: أحمد بن محمد، عن أبي عبد الله البرقي يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن الله عز وجل جعل اسمه الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، فأعطى آدم منها خمسة وعشرين حرفاً، وأعطى نوحاً منها خمسة عشر حرفاً، وأعطى منها إبراهيم ثمانية أحرف، وأعطى موسى منها أربعة أحرف، وأعطى عيسى منها حرفين، وكان يحيي بهما الموتى ويبرؤ بهما الأكمه والأبرص، وأعطى محمداً اثنين وسبعين حرفاً، واحتجب حرفاً لئلا يعلم ما في نفسه ويعلم ما نفس العباد».

وهذا الخبر لا يدلّ سوى على أنّ الاسم الأعظم عند رسول الله، ولا يشمل في نفسه أهل البيت سلام الله عليهم، وأمّا من حيث السند فهو مرفوع مرسل لا سند بين البرقي والإمام كما هو واضح.

الرواية الرابعة: حدثنا محمد بن عبد الجبار، عن أبي عبد الله البرقي، عن فضالة بن أيوب، عن عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان مع عيسى بن مريم حرفان يعمل بهما، وكان مع موسى عليه السلام أربعة أحرف، وكان مع إبراهيم ستة أحرف، وكان مع آدم خمسة وعشرون حرفاً، وكان مع نوح ثمانية، وجمع ذلك كلّه لرسول الله صلى الله عليه وآله. إنّ اسم الله ثلاثة وسبعون حرفاً وحجب عنه واحداً».

وهذا الخبر من حيث السند صحيح عند السيد الخوئي، وهو عندي ضعيف بعدم ثبوت وثاقة محمد بن خالد البرقي، كما أنّ الحديث ليست فيه إشارة لأهل البيت، بل يتحدّث عن الأنبياء والنبي محمّد صلوات الله عليهم، أضف إلى ذلك

أنّ هذا الحديث يعارض ـ من حيث عدد الأحرف المعطاة للأنبياء ـ ما جاء في الحديثين السابقين كما يلاحظ بمراجعة متنه، وهذا معناه أنّ هناك مشكلاً ما إما في هذا الحديث أو في الذي سبقه.

والرواية الخامسة متنها متحد مع سابقتها فتقع فيها نفس المشاكل، وأمّا سندها فهو ضعيف بعدم ثبوت وثاقة محمد بن حفص فهو مجهول، أو مردّد بين الثقة وغيره.

الرواية السادسة: حدّثنا محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم، عن محمد بن الفضيل، عن ضريس الوابشي، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: جعلت فداك، قول العالم أنا آتيك به قبل أن يرتدّ إليك طرفك؟ قال: فقال: «يا جابر، إنّ الله جعل اسمه الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً فكان عند العالم منها حرف واحد، فانخسفت الأرض ما بينه وبين السرير حتى التقت القطعتان وحول من هذه على هذه، وعندنا من اسم الله الأعظم اثنان وسبعون حرفاً، وحرف في علم الغيب المكنون عنده».

وهذا الخبر سنده مطابق تقريباً لسند الخبر الأوّل، وفيه محمد بن الفضيل المتهم بالغلو والذي ضعّفوه، كما أنّ فيه الوابشي المجهول الحال.

الرواية السابعة: حدّثنا إبراهيم بن هاشم، عن محمد بن حفص، عن عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً كان عند آصف منها حرف واحد، فتكلّم به فخسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس، ثم تناول السرير بيده ثم عادت الأرض كما كان أسرع من طرفة عين، وعندنا من الاسم اثنان وسبعون حرفاً، وحرفٌ عند الله تعالى استأثر به في علم الغيب المكتوب».

وهذا الخبر فيه نفس الراوي الذي تقدّم في الخبر الخامس، وهو محمد بن حفص، ولم تثبت وثاقته.

الرواية الثامنة: حدّثنا أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن محمد بن الفضيل، عن سعد أبي عمرو الجلاب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، وإنما كان عند آصف منها حرف واحد، فتكلّم فيه فخسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس، ثم تناول السرير بيده، ثم عادت الأرض كما كان أسرع من طرفة عين، وعندنا نحن من الاسم اثنان وسبعون حرفاً، وحرفٌ عند الله تعالى استأثر به في علم الغيب المكنون عنده».

وهذا الخبر فيه محمد بن الفضيل الذي تقدّم في أكثر من رواية سابقة، وهو متهم بالغلو، وقد ضعّفوه، كما أنّ فيه أبا عمرو الجلاب وهو مجهول الحال.

والرواية التاسعة هي مثل الثامنة تماماً فلا نعيد.

الرواية العاشرة: حدثنا الحسن بن علي بن عبد الله، عن الحسين بن علي بن فضال، عن داود بن أبي يزيد، عن بعض أصحابنا، عن عمر بن حنظلة، فقال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّي أظنّ أنّ لي عندك منزلة، قال: «أجل»، قال: قلت: فإنّ لي إليك حاجة، قال: «وما هي؟» قال: قلت: تعلّمني الاسم الأعظم، قال: «وتطيقه؟» قلت: نعم، قال: «فادخل البيت»، قال: فدخل البيت، فوضع أبو جعفر يده على الأرض فأظلم البيت فأرعدت فرايص عمر، فقال: «ما تقول أعلّمك؟» فقال: لا، قال: فرفع يده، فرجع البيت كما كان.

وهذه الرواية مرسلة كما هو واضح، كما أنّ عمر بن حنظلة مجهول الحال، وفاقاً للسيد الخوئي.

الرواية الحادية عشرة: حدّثنا أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن شعيب العقرقوقي (العقرقوفي) عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان سليمان عنده اسم الله الأكبر الذي إذا سأله أعطى وإذا دعا به أجاب، ولو كان اليوم لاحتاج إلينا».

وهذه الرواية صحيحة السند، لكنّنا نلاحظ من متنها أنّها تقدّم للاسم الأعظم مفهوم الدعاء، فهي تقول بأنّ سليمان لو دعا به أجاب ولو سأل به أعطي، ولا تقول بأنّ الاسم الأكبر يجعل سليمان هو الذي يفعل أو يترك، وأنّه يدير العالم وأنّه واسطة في الفيض. والجدير ذكره أنّ بعض الروايات الأخرى عن أهل البيت صلوات الله عليهم تشرح الاسم الأعظم بأنّه مقام لو دعا الله به لأجاب، مثل خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «"ألم" هو حرف من حروف اسم الله الأعظم، المقطّع في القرآن، الذي يؤلّفه النبي صلى الله عليه وآله والامام، فإذا دعا به أجيب..».

الرواية الثانية عشرة: حدّثنا الحسين بن محمد بن عامر، عن معلّى بن محمد، عن أحمد بن محمّد بن عبد الله، عن علي بن محمد النوفلي، عن أبي الحسن العسكري عليه السلام، قال: سمعته يقول: «اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون حرفاً، وإنما كان عند أصف منه حرف واحد، فتكلّم فانخرقت له الأرض فيما بينه وبين سبأ، فتناول عرش بلقيس حتى صيّره إلى سليمان، ثم انبسطت الأرض في أقلّ من طرفة عين، وعندنا منه اثنتان وسبعون حرفاً، وحرف عند الله استأثر به في علم الغيب».

وهذه الرواية صحّتها موقوفة على وثاقة علي بن محمد النوفلي، ولم تثبت وثاقته إلا على مبنى كامل الزيارة غير الثابت حتى عند السيد الخوئي في رأيه

الأخير.

وبهذا ظهر أنّ هناك اثنتي عشرة رواية كلّها ضعيفة السند عدا واحدة (بصرف النظر عن صحّة كتاب بصائر الدرجات في نسخته الواصلة إلينا، وهذا بحث آخر يبحثونه في محلّه، والكليني روى ثلاثة من هذه الروايات فقط، وليس بينها الرواية الصحيحة السند)، وبينها خمس روايات في سندها شخص متهم بالغلو ومضعّف، كما أنّ ثلاثة منها أخرى لا تتحدّث سوى عن النبي ولا إشارة فيها لأهل البيت، وتوجد روايتان تعارض روايات أَخَر في عدد الأحرف التي عند الأنبياء، كما أنّ الرواية الصحيحة السند لا تدلّ على أكثر من أنّ هذا الاسم الأكبر عندما يبلغه العبد يكون بحيث لو دعا الله لأجابه، فهنا:

أ ـ من يقول بنظرية الوثاقة وكفاية خبر واحد صحيح السند في الأمور العقائدية، يمكنه الأخذ بالرواية الصحيحة المؤيّدة ببعض الروايات الأخرى، إذا تجاوز إشكاليّة أنّ مضمونها يحوّل فكرة الاسم الأعظم إلى مقام يستجاب به الدعاء.

ب ـ أما من يقول بعدم كفاية غير الخبر الموثوق بصدوره، فتحصيل الوثوق من مثل هذه الروايات مشكل حينئذٍ، لأنّها قليلة جداً، فإنّ الروايات الخمس التي ورد فيها محمد بن الفضيل مثلاً كلّها تصبح في قوّة رواية واحدة؛ لأنّ التعدّد مشروط بعدم وجود اسم متكرّر في السند، هذا فضلاً عما لو اشترط في المسألة العقائدية تحصيل اليقين، هذا فضلاً أيضاً عن أنّ الرواية التامّة سنداً لا إشارة فيها إلى الولاية التكوينية، بل هي دعاء يستجيبه الله. وعليه فإثبات الولاية التكوينية بمثل هذه الأدلّة غير دقيق، بل لابدّ من اتباع أدلّة أخرى في المقام.

٢٥. كيف تفسّر النصوص الدينية ظاهرة الشرّ في العالم؟

السؤال: يطرح بعض الفلاسفة في مبحث الشرور ـ للردّ على بعض الإشكالات الواردة في هذا المقام ـ دليلاً يعتمد على كون الشرّ أمراً عدميّاً، ومن ثمّ يكون الشرّ ـ على حدّ قولهم ـ معدوماً، قد يقال بأنّ هذا الكلام غير مقنع، ما هي الصورة التي قدّمها القرآن الكريم والنصوص الدينية عن ظاهرة الشرور في العالم؟

● الذي يظهر بمراجعة الكتاب الكريم، أنّ ما يسمّى بالشرّ يخضع لقانونين أساسيين بني عليهما نظام العالم، وهما:

القانون الأول: قانون العقاب والانتقام الإلهي، الناشئ عن استحقاق الطرف الآخر لذلك، وهذا واضح في الكثير من الآيات الكريمة، ممّا أنزله الله على الكثير من الأقوام والأشخاص جزاء أعمالهم، فكما أنّ من حقّ الله تعالى أن يعاقب في الآخرة، كذلك من حقّه العقاب في الدنيا..

القانون الثاني: وهو قانون البلاء والامتحان، فالدنيا ـ وفقاً لفلسفة القرآن الكريم ـ هي دار امتحان، قال تعالى: ﴿**أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ**﴾، فالله تعالى يريد أن يرى صبر المؤمن وتحمّله المشاقّ ويجازيه على ردّة فعله، بل يريد أن يخضع الإنسان عموماً لمنطق الابتلاء والاختبار، فيوزّع الابتلاءات المتنوّعة على الناس بطريقة متنوّعة.. ومن الجليّ أنّ البلاء لا يختص بالشرّ، فقد يكون البلاء بالخير أيضاً، حيث قد يعطي الله البشر نعمه ابتلاءً.. والنصوص تدلّ على أنّ الإنسان يعطى المزيد من الثواب كلّما أبدى استعداداً أكبر وتحمّلاً أعظم، ليكون ذلك تعويضاً عن صبره وفقده.

٢٦. برهان الفطرة على وجود الله تعالى، إشكال وتعليق

السؤال: أين يمكن لنا أن نرى مناقشات لفكرة أنّ الدين وليد الخوف أو الجهل؟

بعض الناس يوجّه نقداً لفطرية الدين إلى درجة تخطئة المعصوم في قصّة الغرق، فيقولون: إنّ الطفل الصغير (إذا لم يلقّن فكرة الله) لا ينادي الله أو يشعر بشيء تعلّق به قلبه (كما ورد عن أحد الأئمّة)، بل ينادي أمّه مثلاً، ما هو تعليقكم؟

● المسألة ليست مسألة من هو الشخص الذي نتوجّه إليه، وما هي التعابير التي نطلقها عندما نشعر بالخوف وانعدام الأمل. فالفلاسفة المسلمون والمسيحيّون الذين اعتنوا بما عُرف ببرهان الفطرة في إثبات الباري تعالى ـ بصيغة الأمل أو الحاجة، لا بصيغة الحبّ للمطلق؛ إذ هي صيغةٌ أخرى لهذا البرهان استخدمها بعض فلاسفة الغرب المؤمنين ـ كانوا يقصدون أنّ الإنسان في حالات الخطر والخوف وفقدان فرص النجاة يشعر بالأمل أو بالحاجة الشهودية ـ وليس الفكريّة ـ إلى شيء ما يحسّ هو أنّ هذا الشيء قادر على تخليصه من مشكلته، وعندما يمثلون بحالة السفر في البحار فهم يأخذون هذا المثال تعبيراً عن حالة فقدان الأمل بأيّ قدرة محدودة على إنقاذهم ـ وأركّز على كلمة (محدودة) ـ وأنّ الإنسان في حالات فقدان الأمل بكلّ القدرات المحدودة يبقى لديه أمل بقدرة تستطيع مهما كانت الظروف أن تخلّصه من مشكلته، أمّا ماذا نسمّي هذه القدرة؟ وهل نسمّيها الله أو نصطلح عليها باسمٍ آخر؟ فهو موضوع ثانٍ.

إنّهم يرون أنّ الإنسان في البحر يتطلّع لقدرة غير محدودة، ويحسّ بالوجدان بالأمل بقادرٍ استثنائي، لا بنجاة اتفاقية صدفتية محتملة بدرجة ضئيلة، فالقضية من وجهة نظرهم ليست في الأمل بحصول النجاة صدفةً، مع كون احتمال تحقّقها في غاية الضآلة، وإنّما في انبعاث هذا الشعور العميق في النفس الإنسانية بطرف آخر اُسمّيه هنا الآن بالقادر الاستثنائي، وهذا الشعور لا يخلو منه إنسان،

وهو يستدعي طرفاً آخر يعدّ متعلّق الأمل، وهو ما نسمّيه بالله تعالى.

هذه هي صيغتهم لبرهان الفطرة، فهذا الإشكال الذي ذكرتموه لا يكفي لوحده في هدم صورة برهان الفطرة بصيغته القائمة على الأمل أو على الحاجة، وطبعاً هناك إشكالات أخر على برهان الفطرة، لكنّني أردت أن أؤكّد على عدم قوّة الإشكال الذي ورد في سؤالكم، وإلا فالبحث في برهان الفطرة له أشكال ومظاهر ومنعطفات ومشاكل، تعرّض لها الفلاسفة والمتكلّمون المتأخّرون المسيحيون وكذلك المسلمون.

أمّا بخصوص من كَتَبَ في مسألة منشأ الدين، فقد اهتمّ بهذا الموضوع ـ نسبيّاً ـ الشيخ المطهري في بعض كتاباته العقائديّة، لاسيما ما كتبه حول الفطرة، والشيخ محمد تقي جعفري في كتابه حول فلسفة الدين، والشهيد البهشتي في كتابه حول المعرفة الفطرية، والشيخ علي ربّاني الكلبايكاني، وكذلك أستاذنا العلامة الشيخ جوادي آملي في مباحثه في التفسير الموضوعي، وفي إثبات الخالق، وفي المبدأ والمعاد أيضاً، وغيرهم.

٢٧ـ السيّد الصدر ونقد منطق أرسطو وتأثير ذلك على منظومة الفكر الديني

السؤال: يقول بعض الناس بأنّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر قد نقد منطق أرسطو، وأنّ العلوم الدينية الحالية كلّها تقوم على منطق أرسطو، وهذا يعني أنّ نظرية السيد الصدر سوف تؤدّي إلى انهيار العلوم الدينية الحالية، وهذا نقد كبير للدين توصّل إليه السيد الصدر دون أن يشعر! ما هو رأيكم وتعليقكم؟

● هذا الكلام غير دقيق؛ فإنّ السيد محمد باقر الصدر لم ينفِ المنطق

الأرسطي، ولم يقل بأنّ معطياته غير صحيحة بالكليّة، وإنّما اختلف مع هذا المنطق في بعض الأساسيّات، وقَبِلَ به في مجالات كثيرة أَخَر، فالسيد الصدر لا يرفض القياس، ولم يرفض مباحث التصوّرات وكثير من مباحث التصديقات في علم المنطق، ولهذا كتب الكثير من الدراسات المبنيّة في الحقيقة على الذهنية الأرسطية، بل إنّه هو بنفسه يعتبر أنّ مشروعه في المنطق الذاتي للمعرفة ليس سوى مكمّل لمشروع المنطق الأرسطي؛ حيث نجده يقول ما نصّه: «نهدف من وراء هذا البحث إلى التأسيس لمنطق جديد نطلق عليه حالياً اسم المنطق الذاتي، وذلك تمييزاً له عن المنطق العقلي الأرسطي، وعن المنطق التجريبي. وما دفع بنا إلى هذا البحث هو أنّ المقدار الذي تحقّق وبيّن من هذين المنطقين لا يكفي لأداء الرسالة الكاملة الشاملة لعلم المنطق، فلابدّ ـ بهدف تكميلها ـ من إضافة المنطق الذاتي؛ ليكون مكمّلاً للمنطق الأرسطي من ناحية، ومفلسفاً للمنطق التجريبي من ناحية أخرى. ومن هنا، فإنّ وظيفة المنطق الذاتي بالنسبة إلى المنطق الأرسطي هي وظيفة التكميل، بينما وظيفته بالنسبة إلى المنطق التجريبي هي التأسيس العقلي والفلسفي» (محمد باقر الصدر، محاضرات تأسيسيّة، ج٢١ من مجموعة الأعمال الكاملة، ص٣٧).

فهو هنا يصرّح بوظيفة التكميل التي تستدعي الإيمان بالمنطق الأرسطي وحاجته في الوقت عينه إلى إصلاح وإضافة ومزيد تحقيق وبلورة.

نعم، إنّ الأخذ بمشروع الصدر الفكري في الاستقراء سوف يفضي ـ لو استمرّينا معه ـ إلى مجموعة لا بأس بها من التغيّرات في منظومة التفكير الديني، وهذا غير انهيار الدين نفسه. كما أنّ الأخذ بمشروعه سوف يغيّر طريقة إثباتنا لبعض القضايا الدينية، فالصدر برهن على وجود الله تعالى بالطريقة الاستقرائيّة،

وجعل معطيات طريقته مثبتة للدين لا نافية، فكأنه أبطل بعض طرق الإثبات في البحوث الدينية لصالح طرقٍ أخرى، وهذا ممّا لا ضير فيه، بل هو سنّة البحوث العلميّة والفلسفيّة. كما أنّ طريقة الصدر تغيّر من تفسير بعض القضايا في الدراسات الدينية، فهو يؤمن ـ مثلاً ـ بالتواتر، لكنّه يفسّره بطريقة أخرى، ويبرّر تكوّنه بشكلٍ آخر، فيلتقي مع الأرسطيين ومشهور الأصوليين والمحدّثين في النتيجة، ويختلف عن بعضهم في التكييف والتخريج والبلورة، وهكذا.

وهنا من الجيّد أن أشير إلى أنّ بعض الناس تلتبس عليهم بعض الأمور، فالمناقشة في دليلٍ ما لنظريّةٍ ما لا يعني أنّ المناقِش قد رفض النظريّة، فقد يناقش شخصٌ في دليل معيّن على إعجاز القرآن الكريم، ويراه غير صحيح، لكنّه يستبدله بدليل آخر قد تراه أنت غير صحيح، وهذا لا يعني أنّه يرفض الإعجاز القرآني، وهكذا في سائر القضايا، فلابدّ من التنبّه لمثل هذا الأمر، ومسألة السيد الصدر جزءٌ منها من هذا النوع. كما أنّ تركيز بعض الشخصيات على بعض الأمور لا يعني بالضرورة نفيها لأمور أخر، كما يتصوّر بعضنا، فتركيز السيد الصدر على فقه النظرية أو على التفسير الموضوعي أو على الاستقراء لا يعني نفيه لفقه المسائل أو للتفسير التجزيئي أو القياس بالصورة السائدة، وإنّما يعني تطويره أو الإضافة عليه.

٢٨ـ ما الفرق بين ما يجب تحصيل العلم به في العقائد وما يجب عقد القلب عليه؟

السؤال: ذكرتم في بعض محاضراتكم أنّ السيد الخوئي ـ رحمه الله ـ ميَّز بين نحوين من الاعتقادات: اعتقادات يُطلب المعرفة بها، وأخرى يراد عقد القلب

عليها.. والسؤال هنا عن المائز المنهجي بين هذين النحوين؟

● يذهب السيّد الخوئي في دراساته في حجيّة الظنّ في الأمور العقائديّة إلى التمييز بين نوعين من الاعتقادات:

النوع الأول: القضايا التي يجب معرفتها عقلاً، كمعرفة الباري، أو شرعاً كالمعاد الجسماني، وفي هذا النوع لا يكفي الظنّ أبداً؛ لأنّ المطلوب في هذه القضايا تحصيل العلم، والظنّ ـ مهما كان ـ لا يغدو علماً، وعلى تقدير عجز الإنسان عن الوصول إلى العلم لا يكلّف به؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور.

النوع الثاني: القضايا التي يجب فيها التسليم وعقد القلب عليها، كتفاصيل البرزخ والمعاد، وهذا النوع من العقديات يبني الخوئي النتيجة فيه على بناءين في أصول الفقه، يمكن مراجعتهما في أبحاثه.

ويفرّق الإمام محسن الحكيم ـ تبعاً للشيخ الخراساني ـ بين العلم والاعتقاد وعقد القلب والتسليم، ويستدلّ على ذلك بقوله تعالى: وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوّاً..؛ حيث لا معنى للجحود مع حصول اليقين القلبي إلا التمييز بين الاعتقاد واليقين، أو بين العلم والتسليم، (انظر: حقائق الأصول ٢: ٢١١؛ ودرر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ١٦٨ ـ ١٦٩؛ والمشكيني، حواشي الكفاية ٣: ٤٩٦ ـ ٤٩٧؛ والإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٣٧١ ـ ٣٧٦).

أمّا كيف نعرف أنّ المسألة العقائديّة الفلانية ممّا يجب تحصيل العلم به أو مما يكفي عقد القلب عليه ولو عقداً إجماليّاً، فهذا من الموضوعات التي ترجع لعلم الكلام، ويتّبع فيها الدليل العقلي أو السمعي، فلم يقم دليل من العقل أو النقل على وجوب معرفة تفاصيل القيامة، فلو لم يعرفها الإنسان لا يكون قد أخلّ بفروض الطاعة للمولى سبحانه، وهنا بإمكانه أن يسلّم بما هي عليه ولو لم

يعرفها تفصيلاً مثلاً، أمّا وجود الله تعالى فقد علمنا بحكم العقل ضرورة تحصيله، ولو بناء على القول بوجوب شكر المنعم أو دفع الضرر المحتمل عقلاً، فيجب معرفته لتحقيق شكره مثلاً أو لدفع الضرر، وهكذا، فالمسألة تابعة للدليل الذي يبيّن لنا الأمور.

٢٩. معنى الإمامة في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾؟

السؤال: ما هي الآراء التفسيريّة في المقصود من الإمامة في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)؟ هل المقصود من الإمامة مرتبة ومقام أعلى من النبوّة؟ وهل هذه المرتبة التي نالها النبي إبراهيم هي بعد نجاحه في جميع الابتلاءات التي تعرّض لها أم أنّ هناك تفسيراً آخر للآية الكريمة طرحه العلماء؟ أرجو بيان التفاسير المقترحة منهم هنا.

● لعلّ أبرز التفاسير المحتملة في هذا الصدد ثلاثة:

التفسير الأوّل: وهو التفسير الذي اختاره جمعٌ من علماء أهل السنّة، ويذهبون فيه إلى أنّ الإمامة التي تتحدّث عنها الآية الكريمة هي مقام النبوّة، وأنّ هذه الآية نزلت تبيّن كيف صار إبراهيم نبيّاً من الأنبياء، ومن ثم فلا علاقة لها إطلاقاً بشيءٍ إضافي اسمه الإمامة؛ لأنّ النبوّة هي في حدّ نفسها إمامةٌ للناس.

التفسير الثاني: وهو الذي طرحه مشهور علماء الإماميّة، حيث يذهبون إلى أنّ الآية الكريمة تتحدّث عن أواخر حياة إبراهيم، أي بعد أن كان نبياً بفترةٍ طويلة، وأنّ الابتلاءات التي تحدّثت عنها الآية الشريفة هي تلك المسيرة الطويلة من التحدّيات التي واجهت إبراهيم عليه السلام بعد أن بعث نبيّاً، كقصّة أمره بذبح ولده، وقصّة وضع أهله في بلد غير ذي زرع وغير ذلك، وهذا معناه أنّ إبراهيم الخليل

قد حظي بمقام أعلى من مقام النبوّة الذي كان عنده قبل هذه المرحلة، وأنّ هذا المقام هو مقام الإمامة، ممّا يشير إلى أنّ الإمامة لها مقام أرفع من مقام النبوّة. والآية الكريمة حيث نفت شمول هذا العهد الإلهي ـ الذي هو الإمامة ـ للظالمين، وكلُّ معصيةٍ ظلمٌ، فهذا يعني أنّ مقام الإمامة لا يناله عاصٍ، فلابد من فرضه معصوماً؛ لأنّ العصمة هي عدم الوقوع في الذنب، وإذا صدق عنوان الظالم لنفسه على من وقع في الظلم ولو انقضى العصيان منه بعد ذلك ـ بناء على بعض النظريّات في مباحث المشتقّ من علم أصول الفقه ـ فهذا معناه أنّه يجب أن يكون الإمام غير عاصٍ في أيّ لحظة من لحظات حياته. وبهذا يتمّ من خلال هذه الآية الكريمة استنتاج كلٍّ من: نفس الإمامة، وكونها مقاماً أعلى من مقام النبوّة، واشتراط كون الإمام معصوماً عن الذنب، وهي ثلاثة أمور أساسية في المذهب الإمامي تثبتها هذه الآية المباركة، ولا أقلّ من الأوّل والثالث منها.

ويدعم هذا التفسير للآية الكريمة بعض الروايات الدالّة عليه أو المفيدة أو المشيرة له، مثل خبر درست بن أبي منصور، عنه، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الأنبياء والمرسلون على أربع طبقات... وقد كان إبراهيم ـ عليه السلام ـ نبيّاً وليس بإمام، حتى قال الله: إني جاعلك للناس إماماً قال: ومن ذريتي، فقال الله: لا ينال عهدي الظالمين. من عبد صنماً أو وثناً لا يكون إماماً» (الكافي ١: ١٧٤ ـ ١٧٥)، وغير ذلك من الروايات والأحاديث المرويّة التي يمكن مراجعتها في كتب الحديث والتفسير.

التفسير الثالث: إنّ الآية لا تدلّ على ما ذكره التفسير السنّي، ولا على ما ذكره التفسير الشيعي، بل غايتها أنّ إبراهيم كان نبيّاً، وأنّه في فترةٍ ما من عمره أراد الله أن يجعله إماماً، والمراد بالإمامة هنا هو معناها اللغوي، أي يجعله إماماً على

الناس وزعيماً عليهم، فكأنّه يقول له ما قاله لسليمان من أنّه بعد أن آتيتك النبوّة سأستجيب لك بأن أجعلك ملكاً على الناس، فهناك أنبياء عاشوا وماتوا منبوذين ومظلومين، وهناك أنبياء حظوا في الدنيا بمقام الرئاسة على الناس، كما هي الحال مع النبي داوود والنبي سليمان والنبي محمد عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام، فكما جعل الله داوود خليفة في الأرض بعد أن كان نبيّاً، وكان معنى خلافته أنّه سيملك الرئاسة والإمرة واتّباع الجماهير له والانقياد المجتمعي له، كذلك الحال في إبراهيم النبي، فمقام الإمامة هنا ثابت، لكنّه لا يفيد أنّه أعلى من مقام النبوّة، ولا يعني مقام الإمامة بذاك المعنى العقدي عند الشيعة، بل بالمعنى اللغوي العادي، كما هي الحال مع داوود النبي الذي جعل خليفة في الأرض بعد أن كان نبيّاً فصار يحكم بين الناس بالعدل كما دلّت الآية الكريمة: **﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِّ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِّ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾** (ص: ٢٦).

وعندما نربط الظلم بمقام الرئاسة والإمامة والخلافة بهذا المعنى، فإنّ العرب تفهم من ذلك الظلمَ مقابل العدل بين الناس، فإذا قلت: إمام المسلمين ظالم، فإنّ المعنى المنصرف عرفاً هو ظلمه للرعيّة، لا أنّه ظالم لنفسه بفعل معصيةٍ ما، كالنظر غير الحلال أو الغيبة، ويكون معنى الآية الكريمة كالتالي: يا إبراهيم، لقد كنت نبيّاً وابتُليت وصبرت ونجحت، وسوف يمنّ الله عليك بأن يرفع مقامك بين الناس، فيتّبعوك وينصاعوا لك، وتكون لك ـ عملاً وتكويناً ـ الإمرة الشرعيّة عليهم والنفوذ والمرجعيّة، فقال إبراهيم: وهل يكون ذلك لأحد من ذريّتي؟ فقال له الله: نعم، إنّني أعطي الإمامة الشرعيّة لمن لا يكون ظالماً للناس،

بل يكون عادلاً. ومعه فتدلّ الآية على اشتراط العدل في شرعيّة حكومة وحاكمية إمام المسلمين.

هذا، والبحث في هذه التفاسير الثلاثة يحتاج لبسط كلام؛ كي يتمّ الترجيح، الأمر الذي نوكله إلى مناسبة أخرى.

٣٠. هل تدلّ آية ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ﴾ على أنّ الرسول محمّداً من أولي العزم؟

السؤال: قال الله تعالى مخاطباً نبيّه محمداًصلى الله عليه وآله: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ..﴾ (الأحقاف: ٣٥). هل هذه الآية تدلّ على أنّ النبيّ محمّداًصلى الله عليه وآله من أولي العزم؛ لأنه لو لم يكن منهم لما طلب الله منه أن يصبر صبرهم؟

● لو تأمّلنا الآية قليلاً ـ بصرف النظر عن الروايات والقرائن الخارجة من مثلها ـ لرأينا أنّ هناك احتمالين فيها:

الاحتمال الأوّل: أن تؤخذ كلمة (أولو العزم) بمثابة صفة عامّة، ويكون معنى الآية: يا محمّد، اصبر كما صبر أهل العزم والصبر والإرادة القويّة، ولا يكون عنوان (أولو العزم) مشيراً إلى خمسة أو أربعة بأعيانهم، وفي هذه الحال يمكن أن تكون (من) في قوله تعالى: (من الرسل) بيانيّة، بمعنى: اصبر كما صبر أصحاب الإرادة القويّة الذين هم الرسل، وعليه فلا تدلّ الآية أساساً على وجود جماعة خاصّة من الرسل يتصفون بهذه الصفة دون غيرهم من سائر الرسل. كما ومن الممكن أن تكون تبعيضيّةً، فيكون المعنى: اصبر كما صبر أولو العزم الذين هم بعض الرسل. وعلى أيّ تقدير فالأمر لا يفيد الإخبار عن صيرورتهصلى الله عليه وآله منهم، لكن مع ثبوت دليل العصمة وأنّ الرسول يحقّق كلّ الأوامر الإلهيّة التي وجّهت

إليه، نعلم أنّه قد صبر كصبر هؤلاء، فيمكن عدّه حينئذٍ من أولي العزم من الرسل، بما للكلمة من توصيف، لا بما لها من عنوانٍ اسمي.

الاحتمال الثاني: أن تؤخذ كلمة (أولو العزم) بوصفها عنواناً مشيراً إلى مجموعة خاصّة من الأنبياء، صارت هذه الكلمة علماً فيهم أو اسماً، كما هو الحاصل اليوم في وعي المتشرّعة والمتديّنين، حيث يفهمون من (أولي العزم) مجموعةً خاصّة من الأنبياء هم خمسة، وفي هذه الحال، فإنّ الآية الكريمة تصف أربعةً منهم بأنّهم من أولي العزم. وأمرها النبيّ صلى الله عليه وآله بأن يصبر كصبرهم لا يدلّ على أنّه دخل في هذه المجموعة دخولاً اسميّاً لا دخولياً وصفيّاً؛ لأنّ مجرّد أن يطلب منه أن يصبر كصبر أولي العزم لا يدلّ على أنّه منهم، فقد أُمرنا أن نتخلّق بأخلاق الأنبياء ولسنا منهم، وأمرنا أنّ نعبد الله كما عبدوه ولسنا منهم، وأمرنا أن نطهّر النجاسة عن ثوبنا قبل الصلاة كما أمروا ولسنا منهم، وحتى لو طبّقنا هذا لا نصبح منهم، فلا تلازم بين الأمر بصبر أولي العزم وبين أن يكون المأمور منهم.

٣١. ما هو المراد من «الملكوت» في الكتاب والسنّة؟ وما العلاقة بينه وبين المصطلح الفلسفي؟

السؤال: يفسّر الملكوت الوارد في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة على أنّه باطن العالم، وأنّ هناك ملكاً وملكوتاً، وقد رأيت هذا التفسير في الكثير من كلمات المفسّرين والفلاسفة والعرفاء، وأيضاً علماء الكلام، ويمكن أن يراجع قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾، فما معنى الملكوت الذي هو باطن العالم؟ وكيف ترتبط هذه الفكرة بالقضايا العقائديّة والفلسفيّة الأخرى؟

● إنّ دعوى أنّ الملكوت الوارد في القرآن هو باطن العالم وما أشبه ذلك، تعبّر ـ من وجهة نظري المتواضعة ـ عن إسقاط المصطلح الفلسفي والعرفاني على اللغة العربية، ولا علاقة لهذه الكلمة بهذا المعنى بحسب ورودها في القرآن الكريم؛ لأنّ العرب لم تطلق الكلمة على باطن العالم كما اصطلحه الفلاسفة والعرفاء والمتصوّفة فيما بعد، وهذه من المشاكل العظيمة في إسقاط المصطلح الحادث على المعنى اللغوي، فالملكوت في اللغة يعني الملك بعينه وليس شيئاً آخر، فملكوت زيد يعني ملكه وعزّه، ولا فرق بين الكلمتين، ونصوص اللغويين تشهد على ذلك، ولا أقلّ من عدم وجود شهادة لغوية بالتفسير الصوفي لهذه الكلمة:

قال الجوهري: «الملكوت من الملك، كالرهبوت من الرهبة. يقال: له ملكوت العراق وملكوة العراق أيضاً، مثال الترقوة: وهو الملك والعز. فهو مليك، وملك وملك، مثل فخذ وفخذ، كأنّ الملك مخفّف من ملك، والملك مقصور من مالك أو مليك. والجمع الملوك والأملاك، والاسم الملك، والموضع مملكة» (صحاح اللغة ٤: ١٦١٠).

وقال ابن منظور: «والملك: معروف، وهو يذكّر ويؤنث كالسلطان، وملك الله تعالى وملكوته: سلطانه وعظمته. ولفلان ملكوت العراق أي عزّه وسلطانه وملكه، عن اللحياني، والملكوت من الملك كالرهبوت من الرهبة، ويقال للملكوت ملكوة، يقال: له ملكوت العراق وملكوة العراق أيضاً مثال الترقوة، وهو الملك والعزّ» (لسان العرب ١٠: ٤٩٢). وقال أيضاً: «وقوله تعالى: ملكوت كل شيء، أي القدرة على كلّ شيء، وإليه ترجعون، أي يبعثكم بعد موتكم. ويقال: ما لفلان مولى ملاكة دون الله أي لم يملكه إلا الله تعالى» (لسان

العرب ١٠: ٤٩٢). وكلّ من راجع كتب العربية يعرف أنّ ملكوت هي قراءة في ملك، وليس لها أيّ ارتباط بجانب باطن الأشياء.

وقال الشيخ المفسّر أبو جعفر الطوسي: «قيل في معنى الملكوت أقوال: قال الزجاج والفراء والبلخي والجبائي والطبري، وهو قول عكرمة: إنّ الملكوت بمنزلة الملك غير أنّ هذه اللفظة أبلغ من الملك، لأنّ الواو والتاء يزادان للمبالغة. ومثل الملكوت الرغبوت والرهبوت ووزنه (فعلوت)، وفى المثل (رهبوت خير من رغبوت)، ومن روى (رهبوتي خير من رحموتي)، معناه أن يكون له هيبة يرهب بها خير من أن يرحم. وقال مجاهد: (ملكوت السماوات والأرض) ملكهما بالنبطية. وقال الضحاك: يعني خلقهما، وبه قال ابن عباس، وقتادة. وروي عن مجاهد أيضاً أنّ معناه آيات السماوات والأرض. وروي عن مجاهد وابن عباس أيضاً أنه أراد بذلك ما أخبر الله عنه أنّه أراه من النجوم والشمس والقمر، حين خرج من المغارة، وبه قال قتادة. وقال الجبائي: المعنى إنّا كنّا نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض والحوادث الدالّة على أنّ الله مالك لها، ولكل شيء بنفسه، لا يملكه سواه، فأجرى الملكوت على المملوك الذي هو في السماوات والأرض معاً» (تفسير التبيان ٤: ١٧٦ ـ ١٧٧؛ وانظر: الطبرسي، مجمع البيان ٤: ٩٠).

فلا تعرف العربية التي نزل بها الكتاب وجاءت بها السنّة شيئاً من هذه المعاني التي قام بعض الفلاسفة والعرفاء والمتصوّفة والمتكلّمون فيما بعد بإسقاطها على الآيات والروايات، وقد نبّه العلماء إلى هذه المشكلة العويصة في فهم النصوص الدينية، من حيث إنّه قد ينساق إلى الذهن المعنى المصطلح، فيما تريد النصوص القديمة المعنى اللغوي، فنقع في الإسقاط المخلّ بدلالات النصوص، وفي هذا

يقول الإمام الخميني رحمه الله متحدّثاً عن العلوم التي تهمّ عملية الاستنباط: «ومنها: الأنس بالمحاورات العرفية وفهم الموضوعات العرفية، مما جرت محاورة الكتاب والسنّة على طبقها، والاحتراز عن الخلط بين دقائق العلوم والعقليات الرقيقة وبين المعاني العرفية العادية؛ فإنه كثيراً ما يقع الخطأ لأجله، كما يتفق كثيراً لبعض المشتغلين بدقائق العلوم ـ حتى أصول الفقه بالمعنى الرائج في أعصارنا ـ الخلط بين المعاني العرفية السوقية الرائجة بين أهل المحاورة المبنيّ عليها الكتاب والسنّة، والدقائق الخارجة عن فهم العرف. بل قد يوقع الخلط لبعضهم بين الاصطلاحات الرائجة في العلوم الفلسفية أو الأدق منها، وبين المعاني العرفية، في خلاف الواقع لأجله» (انظر له: الاجتهاد والتقليد: ٩ ـ ١٠).

٣٢ـ الفرق بين المدرسة الإشراقيّة والعرفان، والفرق بين العرفان والأخلاق

السؤال: بعد تقسيمهم العرفان إلى نظري وعملي، ما هو الفرق بين: المدرسة الإشراقية والعرفان النظري؟وما الفرق بين علم الأخلاق والعرفان العملي؟

● المعروف في التفرقة بين المدرسة الإشراقيّة والعرفان بفرعيه، أنّ المدرسة الإشراقيّة مدرسةٌ فلسفيّة، وليست مدرسةً عرفانية فقط، ولهذا عندما يصنّفون المدارس الفلسفيّة فإنّهم يضعون فلاسفة الإشراق في عرض فلاسفة المشاء، والفرق بين الإشراق والمشاء والعرفاء، هو أنّ المشائين يعتمدون العقل أساساً في الوصول إلى الحقيقة، ومن ثمّ فالحقيقة عندهم تدرك بالعلم الحصولي عبر العقل المعتمد على القياس الأرسطي بصيغته البرهانيّة، أمّا العرفاء فهم يعتمدون القلب والعلم الحضوري والكشف والشهود أساساً في الوصول إلى الحقيقة،

ويرون أنّ العلم الحصولي لا يوصل الإنسان إلى المعرفة الحقيقيّة، بل لديهم أحياناً انتقادات على العقل وجدوائيّة عمله في معرفة الحقائق، ولطالما وصفوا الاستدلال والمنهج البرهاني والعقلي بأنّ له رِجْلاً خشبيّة، كما عبّر جلال الدين الرومي، فالعرفاء يتخذون موقفاً نقديّاً من العقل بهذا المعنى، ويرون معرفته الحصوليّة صورة معرفة، وليست معرفةً حقيقيّة؛ لأنّ المعرفة الحقيقيّة للشيء هي بالاتحاد معه، فالمعرفة عندهم تقوم على الوجود عبر حضور المعلوم عند العالم، لا على الماهية والمفاهيم عبر حصول التصوّرات الذهنيّة في العقل.

أمّا الإشراقيّون فهم يحاولون الدمج بين الاتجاهين منهجيّاً، وهم بذلك يسبقون مدرسة صدر المتألّهين الشيرازي في التوفيق بين النصّ والعقل والقلب، غاية الأمر أنّ هناك نقاشاً في مدى نجاح هذه المدرسة الإشراقيّة في تحصيل المصالحة الثلاثيّة هذه، ومنهجهم يقوم على الجمع بين السلوك والاستدلال، فهم يعيرون للمنهج البرهاني اهتماماً ويرونه صحيحاً ومفيداً، على خلاف العرفاء بما هم عرفاء. وهم ـ أي الإشراقيون ـ يعتقدون أنّ العلم الحصولي كمالٌ، على خلاف العرفاء الذين يرونه تافهاً، بل يترقّى أنصار حكمة الإشراق فيقولون ـ كما ينصّ السهروردي نفسه ـ بأنّ فهم حكمة الإشراق والوصول إلى غايتها المنشودة، لا يكون إلا بالمراس والخبرة في العلوم البرهانية الاستدلاليّة، فمن لم يكن خبيراً بهذه العلوم لا يستطيع السير والسلوك، وهذا على خلاف منهج العرفاء الذين قال بعضهم بأنّ هذا العلوم تمثل حُجُباً عن السير والسلوك.

والعرفان النظري ليس سوى صياغة لحصيلة تجارب العارف، لا محاولة فلسفيّة برهانيّة استدلاليّة، كما نشهده مع السهروردي، وإذا ما فعلوا ذلك فإنّهم يفعلونه بما هم فلاسفة لا بما هم عرفاء، تماماً كما حصل مع الشيرازي. وبعبارة

موجزة إن حكمة الإشراق هي المدرسة الإسلاميّة التي سعت للتوفيق بين العرفان والفلسفة، معتقدةً بدور العقل والقلب معاً في الوصول إلى الحقيقة، وأنّ الكشف القلبي هو ترقٍّ وتعالٍ للكشف العقلي وليس نقيضاً له، ومن هنا يمكن التعبير عنهم بأنّ لديهم فلسفة عرفانية، وهذا غير العرفان النظري الذي يعبّر عن صياغة الكشف القلبي في قالب منظم ومرتبط الأجزاء بطريقة يمكن من خلالها نقل صورة معرفيّة للآخر عن رؤية العارف للوجود، وهذا ما كان تتويجه على يد ابن عربي في كتاب (فصوص الحكم) مثلاً، بينما جاء ابن تركة الإصفهاني والقونوي وأمثالهم ليقدّموا فلسفةً لعرفان ابن عربي، ويبرهنوا على صحّة ما صاغه في عرفانه النظري في هذا الكتاب أو غيره.

وأمّا الفرق بين العرفان العملي والأخلاق، فهو أنّ الأخلاق مفهومٌ يرتبط تارةً بالجانب الاجتماعي المعروف، وأخرى يتصل بالجانب الروحي، فهناك أخلاق جوارح وأخلاق جوانح، ففي أخلاق الجوارح يأتي التصدّق على الفقير، وإلقاء السلام على الناس، والنظر إلى المتخاصمين في القضاء، والابتسامة للآخرين، وزيارة المرضى وغير ذلك، وأمّا في أخلاق الجوانح فهناك التطهّر من الحسد والحقد والضغينة، وهناك مجاهدة النفس في مواجهة المحرّمات، وهناك الصبر، وهناك الخشوع في الصلاة، وحبّ الله تعالى، وهناك حبّ الغير حبّاً في الله، وغير ذلك.

أمّا العرفان العملي، فهو مرحلة لاحقة على هذين الفرعين من علم الأخلاق عندهم، لأنّه ينطلق في رحلة روحية سلوكيّة للاتصال بالعالم العلوي، والسفر عبر العوالم للوصول إلى الله تعالى بالقلب والشهود، وبهذا ميّز الغزالي بين ما أسماه علم المعاملة وعلم المكاشفة، وأدرج كلّ مباحثه الأخلاقية تقريباً ـ والتي

ذكرها في كتابه (إحياء علوم الدين) ـ في قسم علم المعاملة، أمّا علم المكاشفة فهو مرحلة لاحقة تسمّى بالسير والسلوك، يترقّى فيها العارف عندهم في رتب الوجود والكمالات بلوغاً إلى الغاية القصوى.

٣٣. كيف كانت الرياضيات والميتافيزيقيات جزميّة، فيما الطبيعيات غير جزميّة معرفيّاً؟

السؤال: كنت استمع إلى دروسكم في شرح نظريّة المعرفة في كتاب (فلسفتنا)، وقلتم هناك ـ عن السيد الشهيد الصدر ـ بأنّ الرياضيات والميتافيزيقيات علوم جزميّة، أما الطبيعيات فليست جزمية وإن كانت قريبة من الجزم؛ لأنها ترتبط بالتجربة المحدودة، مع أننا لو أوصلنا طوابق الهرم فنحن نضطر للرجوع إلى أساسيات الهرم أو البناء التحتي والذي هو يقيني. والسؤال: ألا تجبر هذه اليقينيات والبديهيات النقص الموجود في التجربة؟ وكيف يتمّ ربط الميتافيزيقيات بأسفل الهرم المعرفي بحيث تكون جزميّة؟

● يذهب الكثير من الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين، إلى أنّ العلوم الطبيعية ليست جزميّة نهائية قاطعة بالمعنى الفلسفي للجزم، ويطرحون لذلك أسباباً عديدة، منها أنّ العلوم الطبيعية تقوم على الفرضيات، فنحن نشاهد ظاهرةً ما، فنفترض أنّ سببها هو (أ) مثلاً، ونبدأ بدراسة كلّ الآثار والنتائج العمليّة على أساس افتراض أنّ الظاهرة ناتجة عن العلّة (أ)، فنلاحظ أنّ كل التجارب كانت نتائجها تنسجم مع افتراض أنّ العلّة هي (أ)، فنقول بأنّ النظرية العلميّة أثبتت بعد التجارب الكثيرة أنّ علّة الظاهرة الفلانية هي (أ).

وهناك بحث طويل جدّاً في الدراسات الاستقرائيّة والعلميّة حول أزمة

الفرضيات في العلوم، فكيف أضع الفرضيات للظاهرة المعيّنة؟ ولو غمضنا الطرف عن هذه المشكلة، فإنّه من الممكن أن تنسجم التجارب مع (أ)، لفترة معينة، ولكنّها لا تنسجم معها لفترة أخرى، فالعلماء أقاموا تصوّراتهم الفلكية لمئات السنين وفقاً لنظريات بطلميوس، ووجدوا دائماً أنّ نظريات بطلميوس تفسّر لنا الظواهر الفلكيّة المستجدّة، لكن مع ذلك رأينا بعد مئات السنين بطلان فلكيات بطلميوس، لصالح نظريات أخَر باتت واضحة اليوم.

ومن الأسباب الأخرى التي طرحوها لعدم جزميّة الطبيعيات، ما يذكره (فيلسين شاله) من أنّ مرجع النظريات الطبيعية إلى الحسّ، والحسّ عرضة للخطأ، فلا يمكن جعل الطبيعيات في عرض الرياضيّات التي لا تنطلق من الحسّ أساساً، بل من العقل نفسه.

إنّ هذا يعني ـ من وجهة نظر جمع من الفلاسفة ـ أنّ العلوم الطبيعية تظلّ دائماً مفتوحة على احتمالات تشكّل الفرضيات. والعقل الإنساني لا يمكنه حصر الفرضيات التفسيرية والتعليليّة لكلّ ظاهرة من ظواهر الكون والوجود، بل هو دائماً يتعاطى مع الفرضيات التي تكون قريبة منه ومتصوّرة ذهنيّاً عنده، انطلاقاً من نطاقه المعرفي وخلفيّاته العلميّة.

وأمّا يقينية الرياضيات، فهي ـ عند الفيلسوف الألماني عمّانوئيل كانط ـ ناتجة عن أنّ قضايا الرياضيّات قضايا تحليلية ليس فيها أيّة إضافة معلوماتيّة، فقولنا: واحد زائد واحد يساوي اثنين، ليس فكرةً جديدة أضيفت إلى العقل، وإنّما هي تحليل لرقم ٢، على خلاف فكرة: إنّ تناول قرص الاسبرين يساعد على الشفاء، فإنّ هذه الفكرة ليست تحليلاً لقرص الاسبرين، ولهذا قسّم كانط القضايا إلى تركيبية وتحليلية، والتحليلية حيث إنّها لا تزيد عن الطرف الآخر كانت يقينية.

وقد حاول الفلاسفة الإسلاميّون تفسير يقينية الرياضيات عند كانط، بأنّ مرجعها إلى قياس المساواة الأرسطي، فإنّ هذا القياس هو الذي تعبّر عنه المعادلات الرياضيّة، فإنّ المعادلة تعبير آخر عن وضع شيء وافتراضه مساوياً لشيء آخر، ثم افتراض الثاني مساوياً لثالث، فيكون الأول مساوياً للثالث، وهذا هو عين قياس المساواة الأرسطي، فمنشأ يقينيّة الرياضيّات هو القياس، وحيث إنّ منشأ يقينيّة الميتافيزيقيا عندهم هو القياس نفسه، فلابد أن تحظى الميتافيزيقيا بنفس القوّة اليقينيّة التي كانت تحظى بها القضايا الرياضيّة.

وأمّا قولكم بأنّ البناء التحتي للبديهيات يجبر النقص الحاصل في الطبيعيات، فهذا لا يصحّ منطقيّاً؛ لأنّ النتائج تتبع أخسّ المقدّمات، كما هي القاعدة المقرّرة في العلوم المنطقيّة.

٣٤. كيف ننقد فلسفة الغرب دون معرفة بلغته؟ وما قيمة تدريس كتب الصدر والطباطبائي الفلسفيّة؟

السؤال: كيف يصحّ ـ يا سماحة الشيخ ـ من مفكّرين كبار كالسيد الطباطبائي والشهيد الصدر و.. أن يتناولوا فلسفات فلاسفة كبار بالمناقشة والنقد والتمحيص، من دون الرجوع إلى اللغة الأصلية لكتابات هؤلاء الفلاسفة، وكذلك من دون الرجوع إلى العلوم التي تتناول سير عمليّات الإدراك والتفكير؟! هل يصحّ الاعتماد أو تدريس كتاب (فلسفتنا) أو كتاب (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) للعلامة، بعد كلّ هذه التطوّرات والانقلابات التي حصلت وتحصل لهذه العلوم؟ هل هناك من المفكّرين الإسلاميين من تناول هذه الكتب والكتابات بالنقد والتقويم أم أنّ مهمّة الإسلاميّين فقط نقد الآخر وفكر الآخر من غير الإسلاميين أو من مذهب

آخر؟!

● إنّ نقد الفلسفات الأخرى من دون الاعتماد على مصادرها الأمّ، لا شكّ أنّه نقطة ضعف أساسيّة في المشروع النقدي للفلاسفة الإسلاميّين المتأخّرين، وقد أشرتُ شخصيّاً إلى هذه الملاحظة في مقالٍ لي نشر قبل حوالي العشرة سنوات، تحت عنوان: (علم الكلام المعاصر، قراءة منهجيّة في التجربة الكلامية للشهيد الصدر)، وقد ذكرت هناك أنّ اعتماد اللغة الوسيطة في معرفة الآخر، أي الرجوع إلى المصادر المترجمة في الغالب أو دائماً، هو نقطة ضعف، وأنّ هذا هو ما نلاحظه منذ الأفغاني وحتى أواخر الثمانينيات، فالمصادر إما كلّها مترجمة إلى اللغة العربية أو إلى اللغة الفارسية، وحتى بين الفارسية والعربية كانت المصادر تخضع أحياناً للترجمة، واعتماد اللغة الوسيطة ظاهرةٌ شملت العديد من نشاطات الفلاسفة والمتكلّمين في الفترة الأخيرة، من بينهم العلامة الطباطبائي والشيخ المطهري والسيد الصدر والشيخ عبده والشيخ مغنية وغيرهم.

والترجمة لا تشكّل عيباً؛ إذ يصعب لإنسان أن يتعرّف على الفكر الماركسي من مصادره ما لم يتقن اللغات الصينية والروسية والألمانية والفرنسيّة والإنجليزيّة، وهو ما لا يمكن إلزام المتكلّم أو الفيلسوف المسلم به، لكنّ الترجمة مهما بلغت من الدقّة ينتابها في الكتب الحسّاسة نوعٌ من الخطر، فالمعادلة تقول: إنّ المترجم يقف على مفترق طرق، فإما أن يحافظ على الأصل فيتورّط في رداءة النصّ في لغته الثانية؛ انطلاقاً من أزمة الحرفيّة، أو يجيد عرض النص باللغة الثانية مع الاعتذار عن بعض الخصوصيات في اللغة الأمّ، هذا إضافة إلى أنّ الترجمة ليست نقلاً للكلمات بقدر ما هي نقل للفكر والثقافة وأنماط التعاطي المنعكسة في تراكيب الجمل، والترجمة العربية للفكر الغربي عموماً ـ على حدّ رأي أمثال

الدكتور عبدالله العروي ـ ترجمة رديئة وناقصة (كتاب الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المقدّمة)، ومن هنا تقتضي الأمانة من المتكلّم والفيلسوف المسلم أن يقرأ الآخر من موقعه، ولو بقدرة المتكلّم على لغة جديدة واحدة على الأقل كالإنجليزية في حياتنا المعاصرة اليوم، وهو ما يخفّف من بعض المشكلات التي قد تنجم عن اللغة الوسيطة، والأصعب من ذلك أحياناً تعدّد اللغة الوسيطة، وهو ما يخلق مشاكل مضاعفة.

لكن من الضروري أن نتفهّم الحالة التي كان عليها الفلاسفة المسلمون في القرن العشرين، كما أنّ اعتماد نصّ الترجمة وإن كان عملاً من الدرجة الثانية لكنّه لوحده لا يسمح لنا بالتشكيك في النتائج التي وصل إليها هؤلاء الفلاسفة أو المتكلّمون، وأعتقد أنّ الظروف القاهرة التي كان يعيشها هؤلاء العلماء وحداثة المواجهة مع الغرب على مستوى الفكر الإسلامي أو على مستوى انفتاح الشيعة ومدرستي النجف وقم على الآخر الحضاري؛ لأنّه انفتاح حديث العهد.. أعتقد أنّ ذلك كلّه يدفعنا لالتماس العذر لهم، وقد شهدنا أنّ المرحلة اللاحقة قد تمّ فيها تجاوز الكثير من هذه المشاكل، فالأجيال الفلسفيّة المعاصرة اليوم، وأعني بالتحديد تلك التي تدرس الفكر الغربي، غالباً ما صارت مطّلعةً على لغةٍ أجنبيّة واحدة على الأقل ومعتمدةً بشكل جيّد على المصادر الأمّ بلغتها الأولى، كما نشهد ذلك في الجيل الجديد من الناشطين الفلسفيّين في المؤسّسة الدينية، والذين اعتنوا بدراسة فكر بعض المفكّرين الجدد من أمثال الدكتور سروش والدكتور ملكيان والشيخ مجتهد شبستري وغيرهم، على صعيد الساحة الشيعية.

وأمّا حديثكم عن التخصّص في العلوم ذات الصلة بقضايا الإدراك، كبعض العلوم الفسلجيّة والعصبيّة والنفسيّة، فإنّني لا أوافقكم على ذلك، فحتى

الفلاسفة الغربيّون لم يكونوا جميعاً متخصّصين في هذه العلوم؛ فالفيلسوف ـ مثل أي عالمٍ في علمٍ من العلوم ـ يستفيد من منجزات العلوم الأخرى، وليس من الضروري أن يتخصّص فيها، وهذا ما حاوله الفيلسوف المسلم في القرن العشرين، حيث وجدنا في تراثه محاولة للتعرّف على هذه العلوم وأخذ نتائجها ـ وليس عين دراساتها وبحوثها واختباراتها ـ بوصفها مادّة مفيدة لبحثه، ويمكن لكم أن تراجعوا ـ بمستوى تلك المرحلة ـ ما عالجوه في قضايا مادّية الإدراك وتجرّده.

وأمّا مسألة تدريس منجَزات تلك المرحلة من عمر الفلسفة الإسلاميّة، فإذا أريد من التدريس تدريس الفلسفة الغربية، فهذا خطأ؛ لأنّ هذه التركة التي أبقاها لنا الجيل الأخير من الفلاسفة الإسلاميين من أمثال الصدر ومطهري والطباطبائي، ليست فلسفةً غربيّة، لكن عندما نقرأ الموضوع من زاوية أخرى، وهي زاوية تدريس الفلسفة الإسلاميّة، فإنّ تركة هؤلاء هي النسخة الأخيرة من دراسات الفلسفة الإسلاميّة في شقّها المعاصر لنا والمهم، وهو البُعد المعرفي والايبستمولوجي، من هنا فنحن نشجّع في الأوساط الحوزوية لمن يريد التعرّف على الفلسفة الإسلاميّة، لا على الفلسفة بمساحاتها الواسعة، نحن نشجّعه ـ ولو في المراحل الدرسيّة الأولى والمتوسّطة ـ على الاهتمام بهذا اللون من المنجَز الفلسفي، وبهذه الشخصيّات؛ لأنّ هذا اللون من المنجَز الفلسفي هو الذي يعالج قضايا الفلسفة في نسختها الأخيرة، أو على الأقل ما قبل الأخيرة، وهذه الشخصيّات الثلاثة هي التي تملك الآن زمام مدارس الفلسفة في الحوزات العلميّة.

فبدل أن نشتغل فقط على فلسفة الملا صدرا وابن سينا وبهمنيار والطوسي

والسهروردي و.. علينا أن نطالع النسخة الأخيرة من جهود الفلاسفة الإسلاميين، والتي تتجلّى في هؤلاء الثلاثة وأتباع مدارسهم، وبهذه الطريقة نُحدِث قفزةً داخليّة في الدرس الحوزوي الفلسفي، بدل الاقتصار على الكتب المعنيّة بفلسفة الوجود، والمنتمية ـ من حيث المادّة والذهنيّة والأسلوب ـ إلى عصور مضت، مع تقديرنا لها واهتمامنا بها، وهذا هو الغرض من الاهتمام بتدريس هذه الكتب بوصفها فلسفةً إسلاميّة، لاسيّما بعد أن رأينا أنّ الدرس الفلسفي في المعاهد الدينية والحوزات العلميّة لم يعتنِ بهذا المنجَز كما يستحقّ، مع أنّ فيه أبحاثاً تحتاج لتطوير مثل بحث الحقيقة والاعتبار الذي عالجه العلامة الطباطبائي في المقالة السادسة من كتاب أصول الفلسفة، حيث لم نجد تطويراً لهذا البحث الذي يعدّ من أهم قضايا الفلسفة، ولم يسبق أن طُرح من قبل باعتراف الشيخ المطهري في تعليقته هناك، باستثناء بعض الكتابات أو المحاضرات المحدودة هنا وهناك، ونادراً ما ترى تدريساً لكتاب الأسس المنطقية للاستقراء أو أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، وغالباً ما ترى الدرس يتمحور حول بداية الحكمة ونهاية الحكمة، وحول منظومة السبزواري، رغم أنّ البداية والنهاية لا بأس بهما نسبيّاً على صعيد ما نتحدّث عنه، حيث بعثر العلامة الطباطبائي في ثناياهما بعض القضايا المرتبطة بالفلسفة المعاصرة، والتي غالباً ما هي معنيّة بقضايا المعرفيّات. ولهذا السبب لا نجد حركة نقديّة بنّاءة وجادّة لهذه الكتب تستطيع أن تنقلنا إلى مرحلة جديدة، إلا بشكل محدود نسبيّاً.

ووجهة نظري الشخصيّة أنّ دراسة هذا المنجز الفلسفي لهؤلاء الحكماء الثلاثة هو مرحلة أولى، يتلوها في مرحلة درسيّة أعلى دراسة قضايا فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، ليستكمل الطالب دراسة القضايا الفلسفيّة في المشهد الإسلامي

حتى اللحظة الحاضرة. وأخيراً إنّني أقدّر دراسة فلسفة الوجود بكتبها القديمة، ولا أمانع من ذلك هنا، وإنّما أقصد ضرورة الانفتاح على النسخة الأخيرة ممّا قدّمه الفلاسفة المسلمون.

٣٥. انتقادات الشيخ الأحسائي على الملاصدرا الشيرازي

السؤال: ما هو رأي سماحتكم بانتقادات الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي للملا صدرا الشيرازي، من خلال كتابيه شرح المشاعر وشرح العرشيّة؟ وهل تعتبر هذه إشكالات على فلسفة الحكمة المتعالية؟

● من الصعب تقويم كلّ هذه الإشكالات نظراً للإطالة، لكنّني أعتقد بأنّ جملة ممّا سجّل على مدرسة الحكمة المتعالية من الإشكالات صحيح، ويجب القبول به، وأنّ تصوير هذه المدرسة ـ كما يفعل بعضٌ ـ متعاليةً على النقد غير صحيح، ولا يخلق ذهنيّةً فلسفيّة متحرّرة، ولا يربّي طلاب الفلسفة على عقل فلسفي حقيقي، كما أنّ استبعاد بعض نقّاد هذه المدرسة عن ساحة الجدل الفلسفي بحجّة أنّهم لم يفهموا مرادها ليس بالأمر الحسن، بل ينبغي أن يكون هناك استحضار للحركة النقديّة لهذه المدرسة الفلسفيّة، بغية تأمين تطوّر سليم للفكر الفلسفي عموماً، وعمليّة الاستحضار هذه لا تعني قبول الحركة النقديّة بمجمل أضلاعها بقدر ما تعني أنّ في بعض إشكالاتها ما هو مصيب، وفي بعضها الآخر ما ليس بمصيب، بل حصل فيه خلط والتباس أو عدم إدراك للمصطلح والمفهوم.

٣٦. الجمع بين مرجعيّة الحسّ في التصورات وعدم مرجعيّته في التصديقات

السؤال: استمعت إلى دروسكم في نظرية المعرفة من كتاب فلسفتنا للسيد

الشهيد الصدر ـ أعلى الله مقامه ـ واستوقفتني نقطة طالما تكرّرت، ألا وهي أنّ الإدراكات التصوّرية ليس فيها أيّ كشفٍ عن الواقع الموضوعي الخارجي، وإنما هي محض مرتسمات ذهنية لا تفيد اليقين بأنّ الواقع الموضوعي موجود. ولكنّي أجد نفسي عاجزاً عن التسليم بهذا الكلام؛ لكون مصدر التصوّر الأساس هو الحسّ؛ لأنّ ما أفهمه هو أنّ الإيمان بكون الحسّ هو المصدر الأوّل للمعرفة التصوّريّة، وفقاً للنظرية الإسلامية للمعرفة، هو فرع كونه حاكٍ عن الخارج، ولازمه كون الواقع الموضوعي متحقّقاً، وإلا كان القول بأنّ الحسّ مصدر المعرفة كلاماً لا معنى له، أرجو إفادتنا.

● يعتقد الكثير من فلاسفة المسلمين ـ بصرف النظر عن مدى موافقتهم على ذلك ـ أنّه عندما يمنحنا الحسّ صورةً عن الواقع الخارجي، يبدأ الذهن بالإحساس بالصور لأوّل مرّة، ويصاحب هذه الصور إدراك تصديقي بالواقع الخارجي.

وهنا يأتي الفيلسوف المعرفي (الايبستمولوجي) ليحلّل: ما الذي حصل في جهازنا الإدراكي؟ إنّه يقول لنا: إنّ جهازنا الإدراكي تعرّف أو شهد ظاهرتين في داخله مندمجتين، بحيث خيّل إلينا أنّهما ظاهرة واحدة: الظاهرة الأولى هي التصوّر، بمعنى حصول صورة في الذهن، بصرف النظر عن استحضار فكرة حكاية هذه الصورة عن الخارج أو عدمه، والظاهرة الثانية هي التصديق، بمعنى أنّنا بتنا ندرك ونعتقد بأنّ ما في ذهننا حاكٍ عن الواقع الخارج عن ذواتنا، إنّ ما يحدث في الذهن البشري عندما نفتح أعيننا على الخارج هو ظاهرة ملتحمة، لكنّ الفيلسوف يقوم بتحليلها وتفكيكها ليكتشف أنّها تختزن ظاهرتين: تصوّر الشيء والتصديق بالشيء الذي تصوّرته، ومن الطبيعي أنّ التصديق مبنيّ على التصوّر،

ولهذا يقولون في الفلسفة بأنّ التصور هو الذي يمنح التصديق وجوداً وجودةً كما يحلو لبعضهم أن يعبّر.

حسناً، عندما أتى الفيلسوف للتصوّر، رأى أنّه لم يكن ليحصل لديه لولا الحسّ، فالحسّ كان المصدر الأصليّ للتصوّرات التي أتتني من الخارج، وأنّ الذات المدرِكة لم يكن لها سوى دور التلقي لما أتاها عبر الحسّ، فانتقشت الصورة في الذات المتلقيّة انتقاشاً قهريّاً، لكن عندما نظر الفيلسوف إلى التصديق، رأى أنّ الحسّ بنفسه لا يعطي تصديقاً، إنّه فقط يلقي صورةً من الخارج، وهناك شيء آخر دخل على الخطّ عندما انفتحت عينيّ على الخارج، وهذا الشيء الآخر هو العقل وقضاياه، فلولا العقل ـ بما يحمله من مخزون ـ لما أمكنني بمجرّد تماسّ الحسّ مع الخارج أن يحصل لي تصديق بالخارج، فإنّ كلّ ما حصل لديّ هو أنّ صورةً ارتسمت في ذهني لحظة فتح عينيّ، لكن هل هذه الصورة تحكي عن شيء خارجي أم لا؟ فهذا موضوع آخر لا يفي به الحسّ الذي كان دوره إلقاء الصورة في الجهاز الإدراكي.

وإذا كنّا نحن نشعر ببداهة هذا الأمر وأنّ ما حكت عنه الصورة موجودٌ في الخارج، فإنّ هذا الشعور ـ من وجهة نظر الفيلسوف ـ جاء نتيجة تراكمات، أو نتيجة دليل عقلي مختزن مستكنّ في الذهن البشري، أو نتيجة مفهوم بديهي كان يحمله العقل وتبلور لحظة حصول التصوّر، والسبب في قناعتهم هذه هو أنّ مجرّد حصولنا على صورة وشعورنا بها لحظة فتح عيننا على شيء لا يدلّ بالضرورة على وجود شيء غير هذه الصورة، لهذا فنحن بحاجة إلى معطى عقلي يفضي بنا إلى التصديق (الذي هو فعل نفساني) بوجود محاكٍ لهذه الصورة في الخارج، مثلاً بعضهم يستدلّ ـ بصرف النظر عن صحّة هذا الاستدلال ـ بأنّ الصورة حدث

ممكن، فلابدّ له من علّة أوجدته في الذهن، وهذه العلّة إما من داخل الذهن، والمفروض أنّنا لم نتخذ قراراً بخلق هذه الصورة في ذهننا، أو من خارج الذهن، فيثبت أنّ هناك شيئاً خارج الذهن حكت عنه الصورة، وهذا يثبت الواقع الخارجي، وأمّا تطابق الصورة مع الواقع الخارجي بالدقّة فله بحثه الآخر أيضاً في قيمة المعرفة.

هذه هي طريقتهم في التفكير بشكل مبسّط ومختصر. وبعبارة نهائية: الحسّ يأتي بصورةٍ من الخارج ويلقيها في الجهاز الإدراكي، فيما العقل يتلقّى هذه الصورة ويخلع عليها تصديقاً.

٣٧ـ تفسير النبوّة بالإلهام المباح للجميع والقول بالنزول المعنوي للوحي القرآني

السؤال: تُتهمون ـ شيخنا الفاضل ـ بأنّكم تقولون بتفسير النبوّة بالعرفان والإلهام المباح للجميع، وأنّكم تقولون بأنّ القرآن لم يوحَ باللفظ بل أوحيت معانيه، ولم أجد لكم كلاماً منشوراً في هذا الموضوع، فهل هذا صحيح؟ ومن أين يمكن أن يكون مصدر القائلين بهذا القول عنكم، أرجو إرشادي إلى ذلك لأطالعه بنفسي.

● لم أقل يوماً بأنّ النبوّة مجرّد عرفان أو إلهام متوفّر للجميع، وقد بحثت قبل ثلاثة أعوام ـ في دروسي في البحث الخارج في الأصول ـ لأكثر من ثلاثين محاضرة في نقد نظريّة الدكتور عبد الكريم سروش حول أنّ النزول القرآني للمعنى دون اللفظ، واخترتُ مقالة مشهور علماء الإسلام، وأنّ النزول لفظيّ ومعنويّ معاً.

ولعلّ منشأ مثل هذا النقل أنّ الكثيرين يظنّون أنّ كل ما ننشره في مجلّتَي:

(نصوص معاصرة) و (الاجتهاد والتجديد) فنحن نتبنّاه أو نميل إليه، وهذا التصوّر لا أساس له من الصحّة إطلاقاً، فنحن ننشر الرأي والرأي الآخر، ونحترم وجهات النظر الجديدة ولو كنّا نعتقد بخطئها، ونعتقد بأنّه من الضروري تناولها بعقليّة منفتحة غير معقّدة أو خائفة أو مهتزّة، ونرى أنّ من حقّ كلّ مفكّر أن يطرح نظريّاته بطريقة علميّة وأخلاقيّة وأنّ من حقّ الآخرين أن ينتقدوه كذلك، كما نرى أنّه بذلك تحصل التنمية الفكريّة في مجتمعاتنا الإسلاميّة. كما أنّ عُرف النشريات والدوريات الفكريّة والثقافية هو أنّ ما تنشره ليس معبّراً عن آرائها الشخصيّة بالضرورة، وقد بُيّن هذا العرف في الصفحة الأولى من كلتا المجلّتين، ممّا يمكن مراجعته.

٣٨. ما معنى مراتب الوجود في مصطلح الفلسفة الإسلاميّة؟

السؤال: ما معنى المقولة التي يطلقها الفلاسفة وتتداول اليوم بكثرة على ألسن المشتغلين بالفلسفة والمهتمّين بالعرفان تحت عنوان (مراتب الوجود)؟ أرجو أن توضحوها لنا بطريقة مبسّطة. وتوضحوا لنا ربطها بما ذكره العلامة الطباطبائي من أنّ القرآن له وجودات ثلاثة: أهمّها الوجود الحقيقي، وهو في أمّ الكتاب.

● لهذه الفكرة صلة بموضوعات متعدّدة في الفلسفة والعرفان، لكنّني سأحاول تبسيطها بلغة عرفيّة وعادية كي تكون واضحة، ولهذا سوف أتسامح في بعض التعابير للتوضيح.

يسمّي العرفاء وفلاسفة الحكمة المتعالية أنواع التحقّق المحاكي (بحسب تعبيري الشخصي) بمراتب الوجود، وسأوضح لكم ذلك بمثال تقريبي لنعود فنطبّق الفكرة، فإذا أخذنا زيداً من الناس مثالاً، فيمكن أن نفترض له أربعة

وجودات، نبدأ بالعالي منها وننتهي بالداني، وهي:

الوجود الأول: هو الوجود الحقيقي، أي هو وجود زيد في الخارج، وهذا هو الوجود الأصل الذي تحاكيه سائر الوجودات، كما سيظهر.

الوجود الثاني: الصورة الذهنية التي أملكها أنا عن زيد في عقلي، وطبعاً ليس المقصود بالصورة الذهنية بالضرورة العنصر الخيالي، بل المعلومة التي أملكها، وهي أنّ هناك شخصاً اسمه زيد موجودٌ في الخارج وله مواصفات كذا وكذا، وهذه يسمّونها بالوجود الذهني، ولنلاحظ هنا كيف يعبّرون، فهم يقولون: زيدٌ له وجود خارجي، وله وجود ذهني.

الوجود الثالث: الوجود اللفظي، وهو كلمة زيد التي ننطق بها وما تحكيه عن زيد باللسان، فهنا زيد صارت له ثلاثة وجودات: الحقيقي والذهني واللفظي.

الوجود الرابع: الوجود الكتبي، فكلمة زيد التي أكتبها الآن، ولا أنطق بها في لساني، هي موجودة في عالم الكتابة، وهذا هو الوجود الكتبي لزيد.

إذن، فقد صارت لزيد أربعة وجودات: خارجي، وذهني، ولفظي، وكتبي، بصرف النظر عن النقاش في هذا المثال من حيث مجازية الوجودين الأخيرين كما قيل؛ لأنّنا أخذناه بوصفه مثالاً فقط، وعليه فهكذا يعبّر كثيرٌ من المشتغلين بالفلسفة. لكنّ العرفاء وأتباع الحكمة المتعالية إذا أرادوا أن يعبّروا عن نفس الفكرة رأينا لهم أسلوباً آخر، فهم يقولون مثلاً: إنّ لزيد أربع مراتب وجودية، فأعلى هذه المراتب وأوسعها وأكملها هي الوجود الحقيقي له، ثم الوجود الذهني، ثم.. وهكذا.

إنّ التعبير عن هذه المفاهيم الأربعة بأنّها مراتب للوجود جاء ـ في حقيقة الأمر ـ من نظرية التجلّي؛ لأنّ العرفاء، وبالأخص بعد الشيخ ابن عربي

(٦٣٨هـ)، يرون أنّه لا يوجد شيء في الواقع والتحقّق والعالم العيني سوى الله، ولا شيء غيره في هذا العالم، وهذا هو ما أنتج في تقديري القولَ بأصالة الوجود التي ظهرت بقوّة ـ بوجهها الفلسفي ـ مع الملا صدرا الشيرازي (١٠٥٠هـ).

حسناً فإذا كان هناك في الخارج شيءٌ واحد هو الوجود (أصالة الوجود)، فكيف نرى بأعيننا أشياء كثيرة، مثل الشجر والحجر وزيد وعمرو، مع أنّكم تقولون: ليس للماهيات تحقّق وأصالة، وإنّما التحقّق هو للوجود وحده، والوجود شيء واحد؟ هنا يخرج العرفاء بنظريّة التجلّي التي صيغت فلسفياً بعد ذلك تحت عنوان (التشكيك الخاصّي للوجود)، ومعنى ذلك أنّ هذا الوجود ظهر في عالم التحقّق وبرز ـ ما شئت فعبّر ـ وكان تحقّقه الكامل في الذات الالهية، التي هي الوجود المحض كما يسمّيها الفلاسفة، والهوية المطلقة كما يسمّيها العرفاء، ثم بدأ بالتجلّي، لكن كلّما نزل في التجلّي ظهرت أشياء تبدو لنا مختلفة!! لماذا؟! لأنّ الحجر الذي تضعه للبناء يظهر على شكل حجر، لكن عندما تضع فوقه حجراً ثانياً يظهر على شكل تحجير مثل تحجير السطح، ثم لما تضع عشرة أحجار يظهر الحائط. هنا نجد أنّ الحجر الأول يتألّف من عين ما تألّف منه الحجران معاً، والحجران معاً يتألّفان من عين ما تألّف منه الحائط، فالحائط ليس شيئاً غير الحجر، بل هو حجر وزيادة، فهو يختلف عن الحجر الأول بشيء هو من سنخ الحجر الأول؛ لهذا قالوا بنظريّة الوحدة في عين الكثرة، أي أنّ ما يمتاز به الحائط عن الحجر الأول هو بالحجر، فنقطة الاختلاف هي عينها نقطة التوافق.

وسأعطي مثالاً مشهوراً للمزيد من التوضيح، خذ الحركة، فإنّك عندما تتحرّك بحركة (أ)، فإنّ هذه الحركة تأخذ وضعاً، ثم لما تضاعف من حركتك،

نسألك: ما الذي حصل من فرقٍ بين حركتك الأولى الخفيفة وحركتك الثانية الشديدة؟ وسوف يكون الجواب هو: إنّ المائز بين الحركة الأولى والحركة الثانية هو الحركة؛ لأنّ الذي ميّز الحركة الشديدة عن الحركة الخفيفة هو الحركة؛ فإنّ الحركة الزائدة هي التي كوّنت حركتين: شديدة وخفيفة، فنقطة الاختلاف (الحركة) هي بعينها نقطة الاتفاق، وهي الحركة أيضاً، فقد اختلفت الحركة مع الحركة في الحركة واتفقت معها في الحركة؛ لأنّ كليهما حركة، وهذه هي الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة، فضوء الشمس لمّا ينطلق منها نحونا لا يختلف الواصل إلينا عن الصادر منها إلا بالشدّة والضعف. والشدّة والضعف في الضوء مثل الشدّة والضعف في الحركة.

وإذا طبّقنا هذه المفاهيم على الله تعالى يقول لك الفلاسفة الصدرائيّون: إنّ الله لما أطلق تجلّيه وشعاعه في العالم، ظهر بظهورات متعدّدة مثل ضوء الشمس، ومثل أمواج البحر التي هي مظاهر متعدّدة لشيء واحد هو البحر نفسه، وكلّما نزل (وهذا هو قوس النزول) بدأ الظهور يأخذ شكلاً أضعف، إلى أن وصل إلى عالم المادة، فظهر هذا العالم الذي هو الكون. والمطلوب من الإنسان اليوم أن يتحرّر من الظهور الأدون ليعرج إلى الله (وهذا هو قوس الصعود)، والإنسان الكامل عرج ـ وهو في الدنيا ـ فعاد إلى أصله (وإليه المصير، إليه راجعون) الذي هو الله، واتحد معه في مقام الفعل لا الذات؛ لأنّ مقام الفعل هو بداية ظهور التجلّي وإلا فمقام الذات هو منطقة الكمون، إذا صحّ التعبير، ولهذا عبّروا عنها بغيب الغيوب.

إذن، لو وضعنا نظرية أصالة الوجود، ثم أضفنا إليها نظرية التشكيك، سنفهم بالضبط ماذا يريد العرفاء بالتجلّي، وندرك معنى كلمة مراتب الوجود،

ونعرف أنّهم يرون لكلّ شيء في هذا العالم مراتب وجودية، ويرجعونه إلى هذه المراتب.

من هنا، يفترض العرفاء وفلاسفة الحكمة المتعالية ـ إذا جاؤوا إلى القرآن الكريم ـ أنّ وجوده المادي هنا لابد أنّ له وجوداً فوقيّاً علوياً؛ لأنّ القرآن الكريم صادرٌ من الذات الإلهيّة ومن مقام العلم الذي نتج عنه الكتاب العزيز، وهذا هو مقصود العلامة الطباطبائي، جريّاً على نظريّتي أصالة الوجود وتشكيك الوجود من جهة (وطبعا هناك الكثير من المقدّمات المطوية التي يصعب بيانها في هذه العجالة، مثل البساطة والتركيب والقضايا المتصلة بالوجود عموماً)، وأساسيات نظرية التجلّي من جهة ثانية.

لكن في مقابل هؤلاء يأتي القائلون بأصالة الماهيّة، وهم يقولون بأنّ المتحقّق في الخارج هو الماهيات، أي الشجر والحجر، ونظريّتهم هذه تنسجم مع الذهن العرفي للإنسان العادي؛ لأنّنا نقول بأنّ الشجرة موجودة، والإنسان موجود، فننسب الوجود للماهية، ونجعل الماهية هي المتحقّقة في الخارج، أمّا القائلون بأصالة الوجود فلا يرون أنّ هناك ماهيةً لها تحقّق، وإنما المتحقّق هو الوجود فقط، ونحن ننتزع الشجرية والحجرية والإنسانية من ألوان ظهور الوجود وتجلّيه وتمظهره، ومن الطبيعي هنا أنّ الذهن العرفي لا قيمة له، فنحن لا نتحدّث عن فهم النصوص حتى نجعل العرف حجّةً ومعياراً، وإنّما نتحدّث عن حقائق تكوينية ومنهج فلسفي دقيق، ولهذا قال المحقّق الإصفهاني بأنّ أصالة الماهية أصالة عقلائيّة وأصالة الوجود أصالة عقليّة. هذه خلاصة عن الفكرة وأمّا تقويمها فله مجال آخر.

٣٩. كيف أصبحت مسائل الغلوّ الشيعي من مسلّمات المذهب اليوم؟

السؤال: ذكر العلامة المامقاني أنّ ما كان يعدّ عند القدماء ـ وبالخصوص القميّين ـ من الغلو، فإنّه يعدّ اليوم من مسلّمات العقيدة. هنا يطرح سؤال وهو: هل العقيدة قابلة للزيادة والتغيّر؟ وهل يلتزم العلماء بذلك؟ أوليس هذا نوعاً من تعدّد القراءات المرفوض لدى التيار التقليدي؟

● وفقاً لأساسيات الفريق الذي وصفتموه بالتقليدي، فإنّ إشكالكم لا يرد عليهم؛ لأنّ غاية ما في الأمر أنّ المتقدّمين لم يكونوا يملكون الوعي الكافي بفهم الإمامة، وأنّ المتأخّرين وعوا ـ بعد تطوّرات الدرس الكلامي والفلسفي والعرفاني ـ الأحاديث الشريفة التي ظنّها المتقدّمون موضوعةً ومكذوبة، وأدركوا صدقيّة محتواها بعد أن بُرهن عليها عقليّاً أو تمّ فهمها واستيعاب مقصدها بما لا يناقض القرآن والسنّة بحسب وجهة نظرهم، فهذه تخطئة وليست تصويباً، تماماً كبعض فتاوى المتقدّمين التي هجرها المتأخّرون، مثل منزوحات البئر في باب الطهارة، فليس هناك تعدّد قراءات مشرعنة من وجهة نظرهم، بل هناك تعدّد قراءات بينها واحدة فقط صحيحة، ومن ثمّ لا يوجد تناقض أو مفارقة في نظريتهم وفقاً لبناءاتهم المعرفيّة، وبهذا يفهم أنّ العقيدة يمكن حصول تطوّرات طوليّة (في العمق) في فهمها، كما أنّ التفاصيل العقديّة يمكن أن تكون قضايا اجتهادية تتعدّد فيها الآراء.

٤٠. استنصاح في موضوع دراسة الفلسفة

السؤال: سماحة الشيخ، إنّي طالب فلسفة، فهل تنصحني بإكمال دراسة الماجستير والدكتوراه، مع ما نلاقيه هنا من شحّة في دراسة هذا العلم في النجف

الأشرف، ومع وجود معارضين لهذا العلم فيها؟ وفي أيّ بلد تنصحني بإكمال الدراسة؟ هذا مع العلم بأنّي حاصل على الهندسة أيضاً. مع جزيل الشكر.

● من وجهة نظري الشخصيّة المتواضعة، فإنّني أشجّع على دراسة الفلسفة بمعناها العام، وليس فقط دراسة فلسفة بعينها كفلسفة صدر المتألّهين مثلاً، ومجرّد وجود موانع أو عقبات لا يلغي هذه الضرورة، بل عليك السعي ـ قدر الإمكان ـ لتحصيل هذا العلم، إذا كنت ميّالاً للتخصّص فيه، ولا أقلّ من الاطلاع عليه.

وأمّا عن وجود معارضين فهذا أمرٌ طبيعي، وينبغي تفهّم وجهة نظر المعارضين وانطلاقهم في كثير من الأحيان من موقع الحرص على الدين في معارضتهم هذه، مع كامل الحقّ للآخرين في الدخول في نقاش معهم حول هذا الموضوع.

وأمّا عن البلد، فهذا يختلف تبعاً لاختلاف طبيعة التخصّص الفلسفي، ففلسفة الملاصدرا مثلاً يفضّل التخصّص فيها في إيران حالياً؛ نظراً لوفرة الفروع المتخصّصة فيها على مستوى الجامعات والحوزات ووفرة الأساتذة، ما لم يحصل الإنسان على بديل في بلد آخر. وأمّا الفلسفة الغربيّة فلها بلادها التي يستحسن دراستها فيها لمعرفتها من مصادرها الأصليّة وبلغتها الأم. وإذا لم يكن يمكن السفر فلا أقلّ من أنّ الكثير من الدروس الفلسفيّة صارت متوفرةً اليوم سمعيّاً وبصريّاً، فيمكن الاستفادة من هذه الطريقة إلى أن تتخذوا قراركم.

٤١. المعصوم بين الدور المعرفي الإرشادي والدور القيادي السياسي

السؤال: هل دور المعصوم الأساسي هو تزويد الناس بالمعرفة والإرشاد؟ وهل هذه القيادة المعرفيّة تستلزم دائماً إلى جانبها قيادةً سياسيّة؟ حسب معرفتي

فإنّ دور المعصوم هو دور معرفي بالدرجة الأولى للأخذ بيد المجتمع الإنساني وإيصاله إلى كماله، كما ورد عن الإمام علي عليه السلام في بيان وظيفة الأنبياء عليهم السلام: «ويثيروا لهم دفائن العقول». فما هو رأيكم؟

●ليس هناك مانعٌ من أن يكون للمعصوم دوران: ديني ودنيوي، أو فلنقل: معرفي وسياسي، فإنّ السياسة تساعد أحياناً على نشر القيم الدينية، فكيف إذا كانت بيد المعصوم؟! وأما ضرورة الخلافة السياسية أو مستندها، فهذا ما نحتاج فيه إمّا إلى الرصد التاريخي للظروف المحيطة بهذا المعصوم أو ذاك ممّا قد يفرض تصدّيه وولايته السياسية أو إلى النصوص التي نصّت على رسالة الرسل أو خلافة الأئمّة، فهل كان ظاهرها البُعد السياسي أم مطلقاً؟ مثلاً حديث الثقلين ربما يدّعي شخصٌ أنّه ظاهرٌ في المرجعية الدينية والعلمية، أمّا حديث الغدير فربما يدّعى ظهوره في المرجعية السياسية، فالمسألة تابعة لمراجعة هذا النصّ أو ذاك، لنرى كم هي درجة الإمامة ومساحتها التي أعطيت للإمام من قبل الله ورسوله.

نعم، بالنسبة لنا اليوم تمثل المرجعية الدينية والعلميّة لأهل البيت حاجةً مباشرةً وفاعلة؛ لأنّ المرجعيّة السياسية لهم غير منشّطة الآن بشكل كامل، ولعلّه لهذا ينقل عن السيد البروجردي أنه كان يفضّل في هذا العصر محاورة أهل السنّة في حديث الثقلين؛ لتأكيد المرجعية المعرفيّة لأهل البيت عليهم السلام، وتخطّي حديث الغدير كونه يعالج ـ إلى جانب بُعده العقدي ـ حدثاً تاريخياً سياسياً، قد يفتح النقاش فيه البابَ على تأزّم العلاقات بين المسلمين، فوجهة نظره هذه رحمه الله ـ وفقاً لما ينقل عنه ـ تحاول أن تتخذ طريقاً أقرب لتكريس مرجعيّة أهل البيت في الأمّة.

٤٢. إدارة الحوار حول مدرسة الشك ومسألة الثواب والعقاب

السؤال: هناك حديث اليوم عن نظرية الأرجحيات في الطبيعة، وأنّه لا شيء يقينيّ، خصوصاً بعد دخول الفيزياء الكمّية إلى ساحة الوجود، وقد كنت في مكان وتحدّث أحد الإخوة عن عدم وجود أشياء مؤكّدة ويقينية في الحياة، فانبرى آخر ليقول: إذاً، لا نحتاج إلى حساب وعقاب وفق هذه النظريّة مادام لا شيء مؤكّد. فقلت له: إنّ القرآن يقول: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾، فالعقاب للذي يعلم ويخالف، فردّ عليّ بأنّ هذه الآية تشير إلى الصراع بين العقل والهوى، والشيئان مودعان في الإنسان، فلماذا ترجّح هذا على ذاك. فما هو رأيكم وكيف يكون الحوار هنا؟

● إذا كان المقصود أنّه لا يوجد شيء مؤكّد إطلاقاً، بمعنى الشك المطلق أو بمعنى إنكار الواقع مطلقاً، فالسبيل الوحيد للحوار هو البحث الفلسفي المعرفي، وليس المعالجات القرآنية.

وإذا كان منشأ ذلك هو مجرّد التحوّلات المدهشة في العلوم الطبيعية بشكل كبير ممّا يحدث اهتزازاً في النظريات السابقة، كما حصل مع نظريات كوبرنيكوس وأمثالها التي أطاحت بطبيعيات أرسطو وفلكيات بطلميوس، فهذه حالة نفسيّة يجب معالجتها بدراسة متأنّية.

وأمّا الآية القرآنية التي أشرتم إليها فهي تثبت ما قلتموه أنتم، وهي لا تحكي عن قيمة يقينهم، وإنّما عن مخالفتهم ليقينهم بصرف النظر عن مدى قيمته الموضوعية. وإذا كان الفيلسوف أو السفسطائي لا يقين لديه هنا أو هناك، نتيجة التعقيدات العلميّة، فإنّ الإنسان العادي يعيش اليقين، ومن ثمّ فيمكن محاسبته عليه وفق قواعد العقل العملي، لا وفق الشريعة فقط.

٤٣. العصمة وبكاء المعصوم خوفاً من الذنوب

السؤال: شيخنا، إذا كان النبي أو الإمام معصوماً من جميع النواحي، في الصغيرة والكبيرة، من الخطأ والاشتباه والنسيان، لا يترك مستحباً ولا يفعل مكروهاً، وأرسل إلى الناس نذيراً وبشيراً وهادياً وسراجاً منيراً، ولا يمكن أن يرتكب الخطأ وإلا انتفى الغرض من بعثته كما ندّعي، وهو يعرف ذلك قطعاً، إذاً لماذا يخاف من ارتكاب الذنوب، ويبكي خوفاً من ذلك؟ وإذا كانت ذنوبهم ليست كذنوبنا، مع أنّ الإمام عليه السلام يتكلّم في أدعيته عن نفس ذنوبنا، ولا يشير إلى موضوع الالتفات إلى الكثرة، فما الداعي إلى هذا البكاء الطويل على ذنوب ليست بذنوب؟ إلا على طريقة المتفوّقين دائماً لا يقبلون أقلّ ممّا هم حاصلون عليه، وهم دائماً في حالة تكامل ولا تراجع حتى في التكامل، ولكنّ هذه الحالة لا تستدعي هذا البكاء الطويل من الليل وحتى الصباح!! من الممكن أن نقول: هم في حالة تحدٍّ دائم وشوقٍ عارم للقاء المحبوب وبكاء دائم شوقاً للقاء المحبوب. ثم شيخنا بغضّ النظر عن عالم المادّة والخيال والمثال، هل ثمّة أناس وصلوا إلى هذه المقامات؟ وهل المطلوب منّا أصلاً أن نصل إليها؟

● من حيث المبدأ ومن الناحية النظريّة، لا مانع من البكاء الطويل والشديد على ذنوبِ مراحل الكمال العالية، أو خوفاً من الوقوع فيها، والإنسان الطموح يدرك ذلك ويعرفه، وجرّب ذلك من نفسك بحسب شدّة طموحك للشيء الذي تقصده، علماً أنّ المقصود والمنشود هنا شيءٌ لا كبقية الأشياء.

نعم، الإشكال الرئيس في كلماتك هو أنّ الأدعية لا تشير ـ غالباً ـ إلا إلى نفس الذنوب التي نعرفها نحن، لا إلى ذنوبٍ من نوعٍ خاص، وهنا لا مفرّ ـ بعد افتراض إثبات العصمة إثباتاً حاسماً ـ من أن يدّعي القائل بالعصمة بوجود

المجاز، فالزنا ـ مثلاً ـ كما يكون للفعل المعروف، يكون للعين ويكون للقلب، وهكذا.. أو يفترض أنّ هذا ليس من المجاز اللفظي، بل هو من باب وجود مصاديق متعدّدة للكلام وتجليّات مختلفة له.

هذا، والعرفاء يقولون بأنّهم سلكوا هذا الطريق وعبروه، ولكنهم لم يصلوا إلى كلّ المقامات التي بلغها المعصومون. ولا يحكم الشرع بوجوب طيّ هذه المقامات، لكنّه يحبّذها بالتأكيد بناء على واقعيّتها.

٤٤. التوحيد بين الإدراك الفطري والحاجة للمعصوم

السؤال: نحن نقول: إنّ الإنسان يبدأ بالإيمان بالله، أي مبدأ التوحيد، ومن ثم نقول: إنّ حق معرفة التوحيد لايتم إلا عبر الإمام عليه السلام، وعبر الإيمان بالإمامة، ألا يختزن ذلك الدور؟ وألا تكفي المعرفة والثقافة القرآنية في ذلك؟

● لا يأتي الإشكال الذي ذكرتموه هنا؛ لأنّ الدور إنّما يكون عندما نقصد بالتوحيد الأوّل عين المعنى الذي نقصده بالتوحيد الذي يعرفه الإمام ونعرفه عبره، والحال أنّ الأمر ليس كذلك، فالمقصود بالتوحيد الأوّل أصل التوحيد الذي ندركه بالعقل والبرهان، وربما أدركناه أيضاً بالقرآن، أما المراد بالتوحيد الذي يكون عبر الإمام أو النبيّ فهو حقّ التوحيد، أي الإدراك المعمّق للتوحيد بأعلى مستوياته؛ لأنّ التوحيد وفهمه ليس أمراً واحداً بسيطاً، بل هو أمر نسبي طوليّاً أيضاً، بمعنى أنّ البشر يختلفون في وعي التوحيد، فالمتكلّمون مثلاً قالوا بالتوحيد العددي، أي أنّ الله واحدٌ مقابل اثنين وثلاثة وأربعة، أما مدرسة صدر المتألهين الشيرازي الفلسفيّة فقالت بالوحدة الحقّة الصرفة، وهي أعمق من التوحيد العددي.

وحتى من الناحية العمليّة، فتارةً يكون الإنسان موحّداً لله نظريّاً، وأخرى

يقع في الشرك الخفيّ، ففهم التوحيد له مراتب، وأولى مراتبه تدرك قبل معرفة النبيّ والإمام، لكنّ مراتبه العليا تدرك بمعرفتهما ومن خلالهما.

وأما كفاية القرآن الكريم، فلا مانع من ذلك من حيث المبدأ، لكن قد يقال لك بأنّ فهم القرآن فهماً معمّقاً لأعلى مراتب التوحيد أمرٌ في غاية العُسر والصعوبة، فنحتاج للمعصوم كي يوضحه لنا، من نبيٍّ أو إمامٍ.

٤٥. معنى القاعدة الفلسفيّة: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»

السؤال: ماذا تعني قاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء» التي يطرحها الفلاسفة؟

● تعني قاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها» أنّ ما كان واحداً من الجهات جميعاً بالوحدة الحقّة التامّة لا بالوحدة العددية فقط، وليس إلا الله سبحانه وتعالى هو الواحد بالوحدة الحقة التامّة، فهو كلّ الأشياء والأشياء كلّها تكون هو، لا كل شيء على حدة يكون هو الله فكلّ الأشياء هي الله لا أنّ هذا الشيء أو ذاك هو الله.

وقد استدلّوا لذلك بأنّ الله تعالى بسيط لا يوجد فيه أيّ نوع من أنواع التركيب على الإطلاق، فإذا فرضنا أنّه واجب الوجود وفرضنا أنّه ليس العالَم، فسوف يكون مركّباً من جهتين: الأولى من إثبات الله له أي إثبات ذاته له، والثانية من نفي العالم عنه، وهذا التركيب وإن كان عقليّاً إلا أنّه يحكي عن واقع خارجي، فأيّ شيء يتألّف من ذاته ومن سلب الغير عنه ففيه جهة تركيب، وكلّ شيء منّا مؤلّف من سالب وموجب، والموجب هو أنه ذاته والسالب هو أنه ليس غيره، والله لا تركيب فيه فلابد أن لا يكون هناك غيره أبداً حتى يكون بسيطاً.

ومعنى أنّه ليس هناك غيره لا أنّه هو الشجر والحجر، بل بمعنى أنّه الوجود

الواحد الذي يعرفه العالم؛ لأنّ الحجرية والشجرية ليست وجودات وإنما ماهيات اعتباريّة، ومن هنا كانت نظرية بسيط الحقيقة وثيقة الصلة بنظرية أصالة الوجود.

وقد نظّر لهذه القاعدة الفلسفية (بسيط الحقيقة) صدر الدين الشيرازي بشدّة، واعتبر أنه لم يفهمها على وجه الكرة الأرضية سواه وسوى أرسطو على حدّ تعبيره، ولكنها موجودة في كلمات الفلاسفة، وميزة الملا صدرا أنه حاول تقويتها والاهتمام بها في الأبحاث الفلسفية، وهي تثبت وحدة الوجود بمعنى من المعاني. والله العالم.

٤٦. الجدوى من الرجعة في آخر الزمان

السؤال: يستدلّ بعض العلماء على إبطال عقيدة الرجعة بعدم ظهور الفائدة منها؛ لأنّه إذا أراد الله هزيمة هؤلاء فهم مهزومون بظهور الإمام المهدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف، وإذا أريد تعذيبهم فهم الآن معذّبون عند ربّهم، فما قيمة الرجعة إذاً؟ هل ترون هذا الاستدلال على إبطال الرجعة صحيحاً؟

● هذا النوع من النقاش لا يبدو لي صحيحاً؛ لأنّ مجرّد عدم ظهور فلسفة هذه الظاهرة لا يكفي لنفيها، فهناك ما لا يعدّ ولا يحصى من الظواهر الكونية التي لم نفهم بعدُ المصلحة فيها إلا بشكل كلّي عام، وذلك عبر إرجاعها إلى حُسن الظنّ بالله واعتقاد الحكمة بالباري تعالى، وهناك فرق بين إقامة الدليل على عدم منطقيّة أمرٍ ما وبين عدم ظهور مبرّر منطقيّة هذا الأمر، ففي الحالة الأولى يكون الدليل كافياً لنفي هذا الأمر، على خلاف الحالة الثانية، فإذا صحّت أدلّة عقيدة الرجعة، فلا تكون مثل هذه المناقشة واردةً عليها.

٤٧. غياب الفلسفة والدوران حول الموروث

السؤال: ذكرتم في دراسة لكم حول الدرس الفلسفي أنّ غياب هذا الدرس أثّر في ظاهرة الدوران حول الموروث، وسؤالي: هل أنّ شيوع ظاهرة الدوران حول الموروث معلول حصراً لغياب الدرس الفلسفي؟

● من الطبيعي أنّه ليس معلولاً بشكل حصري لغياب الدرس الفلسفي، فإنّ هذه الظواهر العامّة غالباً ما تكون لها أسباب متعدّدة، ولا يهمّنا الحصر هنا بقدر ما يهمّنا التأكيد على أنّ حضور الدرس الفلسفي من شأنه ـ اقتضاءً ـ المساهمة في تقليل حالة الدوران حول الموروث، وقد سبق أن أشرتُ في محلّه إلى أنّ الواقع الفلسفي في الحوزات الدينية والمعاهد العلميّة اليوم يعاني من مشاكل كثيرة ليس آخرها دورانه بنفسه حول موروثه الفلسفي.

٤٨. بين نفي حجيّة العقل ونفي الحاجة إليه

السؤال: حاولتم في كتاباتكم الحديث عن ضرورة الدرس الفلسفي، أليس هناك فرق بين نفي الحجية عن العقل ونفي الحاجة إليه، فننتصر للثاني ونرفض الأوّل؟

● العقل حجّة ونحن بحاجة إليه، وإلا فكيف نثبت جهازنا المعرفي ونظامنا المنطقي؟! وكيف نثبت ما يسبق النصّ من المبدأ والنبوّات وغير ذلك؟! بل كيف تقوم عمليّة فهم النصّ نفسها دون بناءات فلسفيّة مسبقة؟! علماً أنّ البحث الفلسفي لا يختصّ بالقضايا الدينية إلا في بعض الموارد حيث يتداخل مع ما يقدّمه النص، وإلا فالفلسفة مثل سائر العلوم تبحث في قضايا مستقلّة حول الوجود وظواهره العامّة، فإذا كنّا بحاجة لفهم ما يجري في المجرّات البعيدة

ونمتدح مثل هذه العلوم، فلماذا لا نمتدح البحث الفلسفي الذي يحاول دراسة ظواهر الوجود العامّة التي تقوم عليها الكثير من العلوم، وكذلك ظواهر المعرفة العامّة؟!

ويهمّني أن أشير إلى أنّني لا أقصد من الفلسفة مدرسةً بعينها، ولست مدافعاً عن اتجاه بخصوصه، وإنّما الحديث هنا عن مجمل النشاط الفلسفي الإنساني في الشرق والغرب عامّةً في مجالي الوجود والمعرفة معاً.

٤٩. الفلسفة وتنشيط الفكر الإنساني

السؤال: هل الفلسفة شرط لازم لتنشيط الفكر؟ يعني ألا يوجد بديل أو بدائل عنها؟

● إذا كان الحديث عن مجرّد تنشيط الذهن فإنّه لا الفلسفة ولا العلوم الدينية يمكن عدّها شرطاً لازماً، حيث يتسنّى تنشيط الذهن بالكثير من العلوم الأخرى، كالرياضيات وغيره، إلا أنّنا عندما نقارن البحوث الدينية المتعلّقة بالنقليات نجد أنّ الفلسفة يمكنها أن تمدّ العقل الإنساني والديني بذهنيّة جديدة معمّقة ونشطة، وهذا المقدار كافٍ لامتداح الدرس الفلسفي في الأوساط الدينية.

٥٠. ترك الأولى وعدم نيل منزلة الإمامة

السؤال: هناك رأي يقول بأنّ النبيَّ الإمام هو الذي يكون أسوةً في المجالات الثلاثة (القول، الفعل، التقرير)، ومن ثمّ فإنّ الانبياء الذين وقعوا في (ترك الأولى) لم ينالوا مرتبة الإمامة، ما مدى صحّة هذا الرأي؟

● لا يبدو لي هذا الرأي صحيحاً على إطلاقه؛ لأنّ ترك المستحبّ لا يضرّ بحجية السنّة؛ إذ إنّ ترك المستحب لا يدلّ على عدم استحبابه كما أنّ فعل المكروه لا يدلّ على عدم كراهته حتى يؤثر الفعل أو الترك في اتباع المعصوم والاحتجاج بسنّته، لاسيما إذا كان ترك الأولى محدوداً من حيث العدد والمرّات، كيف وفي بعض الأحيان قد يُطلب من النبي أن يترك أمام الناس المستحبَّ لمرّةٍ أو أكثر، لكي يعرفوا أنّه ليس بواجب، وذلك في حالة توهّمهم وجوبه.

٥١. هل يكون الرسول خاضعاً لحكم الإمام؟

السؤال: يستدل بعضهم على أن ليس كل إمام نبيّاً، بطالوت الذي جعله الله سبحانه وتعالى إماماً فنال الحكم والقيادة في حين أنّ نبي زمانه لم يكن إماماً، يقول الله سبحانه : ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللهَّ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً﴾.. مع العلم أنّ زمن طالوت كان نفس زمن داوود عليه السلام، فهل النبيّ المقصود في الآية هو غير داوود عليه السلام؟ مع أنّ داوود عليه السلام كان نبياً وحاكماً، أي إماماً، فكيف يكون هناك إمامان في زمن واحد؟ أرجو التوضيح فقد حصل لديّ لبس في هذه المسألة.

● من الممكن أن يقول الآخرون بأنّ داوود في زمن طالوت لم يكن إماماً، وأنّه قد جعلت الإمامة لطالوت، ثم بعد ذلك جعل داوود خليفةً في الأرض يحكم بين الناس بالحقّ، وقد يعزّز ذلك أنّ آخر القصّة جاء فيه: **﴿فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللهِّ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللهُّ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاء وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِّ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَّ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾** (البقرة: ٢٥١)، حيث توحي الآية الكريمة بأنّ إعطاء داوود للملك كان عقب مقتل جالوت، في حين كانت إمامة طالوت قبل ذلك في القدر المتيقن منها.

كما ومن الممكن أن يجيبوا بأنّ الآية الكريمة دلّت على أنّ طالوت قد جعله الله (لهم) ملكاً، ولم تشر الآية إلى أنّ طالوت جعل ملكاً بالنسبة إلى نبيّهم نفسه، فيمكن أن يكون ذلك بتفويض من الله للإمامة لشخص معاصر لزمن النبي مع تجميد إمامة النبي لفترة.

يضاف إلى ذلك أنّه لا صراحة في الآية على أنّ النبي هو داوود نفسه، فلعلّه لم يكن نبيّاً حينها بل كان النبي شخصاً آخر، ولعلّ الآية المشار إليها تساعد على هذا الافتراض.

٥٢ـ العلاقة بين مفهوم الرسول ومفهوم الطاعة

السؤال: جاء في بعض الكتب العقائديّة أن ملاك الإمامة هو افتراض الطاعة، وأن ليس كلّ نبي أو رسول إمام بحيث يكون مفترض الطاعة فالرسول بما هو رسول وبما هو واسطة لإبلاغ كلامه سبحانه إلى الناس ليس له أمر ونهي حتى تُفترض له الطاعة.. لكن كيف يمكننا أن نفصل بين كون الرسول مُبلّغاً عن الله وبين كونه مفترض الطاعة؟! فالعقل يحكم بضرورة طاعة من كان متصلاً بالله ومبلّغاً عنه.. وقد استدلّوا بالآية الكريمة: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾.. لكن أليس المُخاطب في هذه الآية هو الرسول محمدصَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وهو إمام مفترض الطاعة وليس فقط مُذكّر؟! نعم ليس مطلوباً من الرسول أن يُكره الناس ويجبرهم، لكن حتى الإمام ليس مطلوباً منه هذا الأمر.. فما مدى دقّة هذا الكلام؟ وما مدى صحّة هذا الاستدلال؟

● الرسول بما هو رسول ليس سوى ناقل للرسالة، ووجوب طاعته تارةً ننظر إليه بوصف ذلك طاعةً لمضمون الرسالة فيكون طاعةً للمرسِل لا للرسول،

وأخرى ننظر إليه بوصفه طاعةً للرسول نفسه بصرف النظر عن مضمون الرسالة، وهنا لا دليل على التلازم بين الرسوليّة وطاعة الرسول بما هو هو. وحكمُ العقل بضرورة الطاعة راجع إلى المولى سبحانه فكلّ أمر يرجع الى تكليف من المرسِل وهو الله تعالى يجب طاعته، أمّا الرسول فليس كل ما يقوله هو من المرسِل بالضرورة عقلاً انطلاقاً من عين كونه رسولاً، وإذا ثبت هذا الأمر فيثبت من دليل آخر، مثل أنّ كل ما يقوله هو وحي مثلاً بناء على دلالة هذه الآية على ذلك، أو مثل ما دلّ على عصمته المطلقة أو غير ذلك.

٥٣. الجزاء من جنس العمل

السؤال: بالنسبة لمقولة أن الجزاء من جنس العمل .. هل الجزاء المقصود بالعبارة هو الجزاء الأخروي فقط أم أيضاً الجزاء الدنيوي؟ فمثلا الأقوام التي كذّبت بالرسل جازاهم الله سبحانه بالعذاب الأليم في الدنيا أيضاً.. فهل هذا الجزاء الدنيوي هو من جنس عملهم؟ لأننا لو قلنا نعم هو من جنس عملهم لكان لازماً أن يُجزى كل من عمل عملهم حتى لو كان بعد بعثة الرسولصلى الله عليه وآله؛ لأنّ الجزاء لا ينفصل عن العمل، إلا أنّ الله سبحانه يقول: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾ فهذه الآية توحي بأنّ العذاب الدنيوي منفصل عن العمل بحيث يمكن رفعه؟!

● الجزاء يمكن تصويره وكأنّه معلول له علّة، والعلّة لها أجزاء ثلاثة كما عرفنا في الفلسفة، فهناك المقتضي وهو ارتكاب الذنب، وهناك الشرط وهو العمدية والعلم مثلاً حال ارتكاب الذنب، وهناك عدم المانع وهو الاستغفار، والحالة التي جاءت في الآية الكريمة المشار إليها راجعة إلى وجود المانع عن نزول

العذاب الدنيوي، وهذا المانع هو وجود الرسول فيهم أو استغفارهم، ولهذا كان يطلب من بعض الأنبياء قبل نزول العذاب أن يخرجوا من القرية، ولعلّ هذا الطلب ليس لتجنيب الرسل نزول العذاب عليهم فحسب، بل لرفع المانع عن نزول هذا العذاب على العاصين والذي قضى به الربّ تعالى، وفكرة أنّ الجزاء من جنس العمل تختلف عن فكرة حتمية الجزاء في الدنيا بمجرّد تحقّق العمل.

القسم الثاني

علوم القرآن والحديث

٥٤ـ ما هو معنى المسّ والمطهرون، في قوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾؟

السؤال: يذكر العلامة الطباطبائي أنّ القرآن له وجود في العالم الأرقى وأنّ لوجوده مراتب، ويستدلّ بآية ﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، فإنّه يفسّر المسّ بالعلم به في ذلك العالم، يقول: «وقوله: لا يمسّه إلا المطهّرون، صفة الكتاب المكنون، ويمكن أن يكون وصفاً ثالثاً للقرآن، ومآل الوجهين ـ على تقدير كون لا نافية ـ واحد. والمعنى: لا يمسّ الكتاب المكنون الذي فيه القرآن إلا المطهّرون، أو لا يمسّ القرآن الذي في الكتاب إلا المطهّرون. والكلام على أيّ حال مسوقٌ لتعظيم أمر القرآن وتجليله، فمسّه هو العلم به، وهو في الكتاب المكنون، كما يشير إليه قوله: إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً لعلّكم تعقلون وإنه في أمّ الكتاب لدينا لعلي حكيم الزخرف: ٤. والمطهّرون ـ اسم مفعول من التطهير ـ هم الذين طهّر الله تعالى نفوسهم من أرجاس المعاصي وقذارات الذنوب، أو مما هو أعظم من ذلك وأدقّ، وهو تطهير قلوبهم من التعلّق بغيره تعالى، وهذا المعنى من التطهير هو المناسب للمسّ الذي هو العلم دون الطهارة من الخبث أو الحدث كما هو ظاهر. فالمطهّرون هم الذين أكرمهم الله تعالى بتطهير نفوسهم كالملائكة الكرام والذين طهّرهم الله من البشر، قال تعالى: إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً. الأحزاب: ٣٣، ولا وجه لتخصيص المطهّرين بالملائكة كما عن جلّ المفسّرين؛

لكونه تقييداً من غير مقيّد..» (الميزان ١٩: ١٣٧).. ما هو تعليقكم على استدلال البعض بأنّ القرآن له بطون بحسب مراتب الوجود، وعلى القول بأنّ المسّ هو العلم الحضوري بهذا القرآن على الطريقة العرفانية؟

● **أولاً**: إذا مشينا مع العلامة الطباطبائي، فإنّ المسّ عنده يعني العلم، وتكون النتيجة أنّ هذا الكتاب الكريم الموجود في اللوح المحفوظ وفي أمّ الكتاب لا يعلمه إلا المطهّرون، لكنّ الآية الكريمة لا تفيد كيفية العلم، فقد تكون بالإلهام وقد تكون بالوحي، وقد تكون بإلقاء الأفكار والتفاسير في العقل عند التأمّل، وقد تكون من خلال المنهج اللغوي الذي يترقّى تدريجيّاً في اكتساب المعاني، فليس في الآية الشريفة أيّ إشارة إلى البطون القرآنية بالطريقة السائدة في الفهم الصوفي، حتى بناء على نظريّة العلامة الطباطبائي في تفسيره هذا. فإذا كان القرآن الكريم له أصلٌ في اللوح المحفوظ الذي هو العلم الإلهي، فإنّ العلم بهذا القرآن في حقيقته وروح مضمونه الموجود في اللوح المحفوظ يكون بتطهير النفس استعداداً لكي يلقي الله فيها المعاني بحيث تعلم حقيقة القرآن، أمّا كيف يلقي؟ وهل الإلقاء هو بالعلم الحضوري؟ فهذا لا يدلّ عليه شيء هنا. والآية تريد أنّ تربط بين الطهارة والمعرفة، من حيث إنّ طهارة القلب تجعل الإنسان مستعداً لتلقي معاني جديدة للقرآن الكريم ولو بالإلهام والإلقاء في الرّوع أو بإلقاء الفكرة في الذهن عند التأمّل. وهذا أمرٌ يقبل به الجميع، لكن لا بمعنى أنّ غير الطاهر لا يفهم شيئاً منه، بل بمعنى أنّ بعض أعماقه تحتاج إلى صفاء روحي لكي يتفاعل الإنسان معه، فيلتفت إلى الأسرار التي فيه. وهذا المفهوم ليس حكراً على العرفاء كما هو واضح، بل يكاد يكون متفقاً عليه بين المسلمين بمذاهبهم ومشاربهم.

وعليه فالآية ـ وفقاً لتفسير الطباطبائي ـ تفيد العلم بالقرآن، أمّا كيف؟ فلا تحكي عن ذلك، فقد يكون حصوليّاً وقد يكون بالشعور والوجدان وعيش القرآن الكريم بالروح لكن من دون المعاني العرفانية الخاصّة، وهذا كلّه يفي بالجانب المجازي من كلمة (المسّ).

ثانياً: هناك وجهة نظر في تفسير هذه الآية، ذكرها بعضهم ـ وأشار لذلك العلامة نفسه ـ لا بأس بالتأمل فيها (ولا أجزم بكونها صحيحة، لكنّها إذا كانت محتملةً احتمالاً قويّاً أوجب ذلك الإجمال في الآية، ولم يتم الاستدلال بها لا على رأي العلامة ولا غيره)، وهي أنّ هذه الآيات جاءت للردّ على الكافرين المشكّكين بصدقيّة القرآن الكريم، حيث أقسم الله بمواقع النجوم بأنّ هذا القرآن كتابٌ كريم شريف منزّه عن النقائص، وأنّه مأخوذ من مصدر رفيع محفوظ لا يتلاعب به، وهو اللوح المحفوظ والكتاب المكنون وأمّ الكتاب، وأنّ هذا القرآن ليس من اختراع النبي بل هو ممّا له مصدر موثوق، ولهذا قال بأنّه لا يصل إليه إلا المطهّرون، وقد فسّرها العلماء بالملائكة، في تعبيرٍ دالّ على أنّ الملائكة في الوعي العربي مطهّرون منزّهون لا يتلاعبون ولا يزوّرون، فهم المسؤولون عن الوحي، ولهذا أعقبت الآية الكريمة بقولها: ﴿**أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنتُم مُّدْهِنُونَ**﴾ أي مكذّبون، فلا يحقّ لكم التكذيب به؛ لأنّه من مصدرٍ رفيع، أي علم الله تعالى، وهو محفوظٌ عن تلاعب أيّ أحد، ولا يمسّه أو يصل إليه إلا الملائكة المعروفون بالطهارة في الثقافة العربيّة وفي الإسلام أيضاً، ولهذا عبّر بالمسّ؛ لأنه يريد أن يقول: لا يصل إليه أحدٌ حتى يحرّفه أو يتلاعب به أو يكذب فيه، بما في ذلك النبي محمّد، بل هو بيد الملائكة الذين يمسّونه ويحفظونه، ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

وبناءً على هذا التفسير، لا علاقة للآيات كلّياً بما ذكره العلامة الطباطبائي، وتكون اللام في (المطهّرون) لام العهد، وليست لام الجمع المحلّى الدالّ على الاستغراق، حتى يقول العلامة بأنّ ذلك تخصيص بلا دليل لو ربطناها بالملائكة خاصّة.

ولعل ما يضعّف كلام العلامة هو أنّ المسّ في اللغة لا يأتي بمعنى العلم إلا بضربٍ شديد من المجاز، فناسب أن يُقصد منه وضع اليد والاتصال والوصول إليه، فهذا مثل قولك: إنّ الكنز موجودٌ في الخزينة لا يمسّه إلا زيد الأمين عليه، إلا إذا قيل بأنّه قصد العلم الحضوري فيناسبه التعبير بالمسّ؛ لأنّ فيه تمام الالتصاق.

ثالثاً: من الممكن أن يكون المعنى هو أنّه لا يُسمح لأحد أن يمسّه، إلا إذا كان من المطهّرين، وبهذا لا معنى للتكذيب به ودعوى عدم أمانته عن الله تعالى، لكنّه لا يدلّ على أنّ كل المطهّرين قد مسّوه فعلاً، وإلا لزم أن يكون جميع الأنبياء والملائكة على علم بجميع القرآن الكريم، ولا أظنّ القائل بهذا القول يلتزم بهذا الالتزام مع قوله بعصمة جميع الأنبياء. فلاحظ جيّداً.

والنتيجة: إنّ الآية تفيد أنّ القرآن لا ينبغي لكم التكذيب به؛ والسبب هو أنّه في لوح محفوظ في كتاب مكنون ولا تصل إليه يد غير الملائكة كي تتلاعب به، أو لا تصل إليه يد غير المطهّرين كي تتلاعب به، أمّا أنّ كلّ الملائكة وصلت أيديهم إليه أو كلّ المطهّرين كذلك، أو أنّ الوصول إليه كان بالعلم الحضوري أو الحصولي، فهذا ما لا تفيده الآية الكريمة.

٥٥ـ ما هو الموقف من حديث صحيح يفيد بأنّ الله اثنان؟!

السؤال: لو وردت رواية سندها صحيح وأعلائي من الرتبة الأولى ـ على فرض

ورود ذلك ـ تقول بأنّ الله (اثنان)، فهل يؤخذ بها أم تضرب عرض الجدار، وعلى فرض أخذك بها لماذا؟ وعلى فرض عدم أخذك بها أيضا لماذا؟ ثم لماذا لا يؤخذ بها على فرض ذلك، ولا شيء يعارضها من الآيات والروايات؟

● إذا أنا فهمت سؤالكم جيداً، فإنّ هذا الخبر ـ مهما كان صحيحاً من ناحية المصدر والسند ـ لا يؤخذ به؛ لأنّه يعارض القرآن الكريم والسنّة الشريفة فضلاً عمّا ذكروه من دليل العقل على التوحيد؛ فالحديث الذي يقول بأنّ الله غير واحد وإنّما هو اثنان، يعارض كلّ الآيات والروايات الصادحة والصارخة بإعلان وحدانية الله وأنّه لا شريك له تعالى ولا مثيل، بل هذا هو شعار الإسلام الأوّل الذي جاء به النبي محمّد وكتاب القرآن الكريم، فكيف لا يكون هناك ما يعارض هذا الحديث في الآيات والروايات كما جاء في مفروض سؤالكم؟ وإذا كان هذا الحديث لا يعارض القرآن والسنّة القطعية فأيّ حديث بعد ذلك سوف يعارض الكتاب والسنّة؟!

٥٦. تفسير حديث شيعي عن الإمام الباقر، يصف أبا بكر بالصدّيق ويشدّد على ذلك

السؤال: جاء في الحديث عن عروة بن عبد الله، قال: سألت أبا جعفر محمّد بن علي عليه السلام عن حلية السيوف، فقال: «لا بأس به، قد حلي أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه سيفه»، قلت: فتقول: الصدّيق؟! قال: فوثب وثبةً، واستقبل القبلة، وقال: «نعم، الصدّيق، نعم الصدّيق، نعم الصدّيق، فمن لم يقل له الصدّيق، فلا صدّق الله له قولاً في الدنيا ولا في الآخرة». وقد جاء هذا الحديث في كتاب كشف الغمة للإربلي، ج٢، ص١٤٧ (وفي نسخة أخرى ص٣٦٠)،

باب ذكر ولد أبي جعفر محمّد بن علي عليه السلام. كيف نجيب عن هذه الرواية، فإنّ علماء السنّة يطعنون على الشيعة بها وأنّها موجودة في كتبنا؟

● هذا الحديث ليس شيعياً بل هو سنّي، فإنّه ليس كلّ حديث في مصادر الشيعة هو حديث شيعي، ولا كلّ حديث في مصادر السنّة هو حديث سنّي، وهذه قضية يغفل عنها غير المختصّين بتاريخ الحديث ومساراته، فقد دخلت أحاديث شيعيّة في بعض الكتب السنّية، والعكس هو الصحيح، وسبيل ذلك أن ننظر في مصدر المعلومة، وفي هويّة الرواة ومخرج الحديث، وفي تاريخ الكتاب الأوّل والأقدم لهذه الرواية عند الشيعة، وفي عدد الكتب التي نقلتها، فنقارن ذلك كلّه بما عند السنّة، ويظهر الأمر، وسوف أطبّق لكم ذلك هنا.

فهذه الرواية رواها ابن عساكر (٥٧١هـ) في تاريخ دمشق مسندةً إلى عمرو، عن جابر (تاريخ دمشق ٥: ٤٥٤ ـ ٤٥٥، و٥٤: ٢٨٣). ونقلها الذهبي (٧٤٨هـ) في (سير أعلام النبلاء ٤: ٤٠٨)، بالسند إلى عروة بن عبد الله، كما ونقلها بهذا السند ابن كثير (٧٧٤هـ) في (البداية والنهاية ٩: ٣٤٠)، وذكرها محمّد بن طلحة الشافعي (٦٥٢هـ) في (مطالب السؤول في مناقب آل الرسول: ٤٢٨)، وابن الصباغ المالكي (٨٥٥هـ) في (الفصول المهمّة ٢: ٨٩٥). ومصدر الحديث بهذا السند المنتهي إلى عروة يرجع إلى كتب: (حلية الأولياء ٣: ١٨٤ ـ ١٨٥)، و(المنتظم ٧: ١٦١) و(صفوة الصفوة) لابن الجوزي (٥٩٧هـ)، بل نقل ابن حجر الهيثمي هذا الحديث عن الدارقطني معتبراً إيّاه ممّا أخرجه هو (الصواعق المحرقة: ٥٣)، ولعلّ الحديث يرجع أيضاً إلى فضائل الصحابة لابن حنبل (٢٤١هـ).

هذا كلّه يعني أنّ الحديث له سندان: ينتهي أحدهما إلى جابر، ومصدر هذا

الحديث ـ بحسب ما وصلنا ـ هو ابن عساكر، وثانيهما ينتهي إلى عروة، ومصدره ـ إذا تجاوزنا الدارقطني وابن حنبل ـ هو ابن الجوزي، ولو قارنّا هذا المشهد بالمشهد الشيعي سنجد أنّ هذا الحديث لا ذكر له إطلاقاً في كتب الشيعة إلى زمان الإربلي، وليس له ذكر بعد الإربلي أيضاً، على خلاف الحال عند أهل السنّة، فهو مذكور قبل الإربلي، ومتداول بعده أيضاً في كتب الحديث والرجال وغيرها. فالإربلي توفي عام ٦٩٣هـ، أي بعد وفاة ابن الجوزي (٥٩٧هـ) بقرابة قرن، وبعد وفاة ابن عساكر (٥٧١هـ) بأكثر من قرن أيضاً، وحيث إنّ الإربلي ذكر هذا الحديث عن عروة دون أن يبيّن أيّ طريق أو سند أو مصدر (بغض النظر عمّا سيأتي قريباً)، فهذا يعزّز احتمال أنّه استعان في بعض معلوماته بمصادر أهل السنّة، ومجرّد ظهور حديث بهذه الطريقة لا يعني أنّه حديث شيعي.

بل لو رجعنا إلى سلسلة سند الحديث في مصدريه الأساسيّن، لوجدنا أنّ أغلب رواته لا ذكر لهم أساساً عند الشيعة لا في كتب الحديث ولا في كتب الرجال والجرح والتعديل، بينما نجد لهم بعض التداول عند أهل السنّة، فطبيعة الرواة تساعدنا أيضاً على معرفة هل هم رواة متداولة أسماؤهم عند الشيعة ويشكّلون أسانيد عند الشيعة في كتب الحديث أم أنّ هذه الأسماء عرفت بها كتب الحديث السنيّة فقط.

هذا كلّه لو أخذنا فقط هذا المقطع من الحديث الذي تحدّث به لنا الإربلي، لكنّنا لو أردنا أن نتأمّل أكثر في كتاب الإربلي لوجدناه ينقل نصوصاً بأكملها عن كتب غيره، ثم يقول في آخر الكلام بأنّ هذا آخر ما أردت أن أنقله من كتاب فلان وفلان، وعندما ننظر في هذه الصفحة التي ورد فيها هذا الحديث بعينه، نجد أنّه قال النصّ التالي: «...آخر ما نقلته من كتاب قطب الدين الراوندي

رحمه الله تعالى. وقال الشيخ أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن محمد بن الجوزي رحمه الله في كتاب صفوة الصفوة: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، أمّه أم عبد الله بنت الحسن بن علي بن أبي طالب، واسم ولده جعفر وعبد الله وأمّهما أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه، وإبراهيم وعلي وزينب وأمّ سلمة... ـ إلى أن قال ـ أسند أبو جعفر عليه السلام عن جابر بن عبد الله وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وابن عباس وأنس والحسن والحسين، وروى عن سعيد بن المسيب وغيره من التابعين، ومات في سنة سبع عشرة ومائة، وقيل: ثماني عشرة، وقيل: أربع عشرة، وهو ابن ثلاث وسبعين، وقيل: ثمان وخمسين، وأوصى أن يكفّن في قميصه الذي كان يصلّي فيه. آخر كلام ابن الجوزي في هذا الباب. وقال الآبي رحمه الله في كتابه نثر الدر...» (كشف الغمّة ٢: ٣٥٩ ـ ٣٦١).

وهذا يعني أنّ الإربلي كان ينقل نصوص العلماء، فنقل كلام الراوندي أولاً، ثم ختمه مبيّناً أنّ هذا نهاية كلام الراوندي، ثم نقل مضمون كلام ابن الجوزي، ولمّا انتهى ممّا اختاره من كلامه بيّن أنّه انتهى كلام ابن الجوزي، ثم نقل كلام الآبي وهكذا، والنصّ المنقول أعلاه في سؤالكم جاء ضمن المقطع الذي نقل فيه كلام ابن الجوزي، وهذا يؤكّد أنّه أخذ هذا الكلام من مصدره، وهو صفوة الصفوة لابن الجوزي، فلا يكون الحديث شيعيّاً، بل يكون سنيّاً نقله عالمٌ شيعي.

نعم، من الممكن أن يقول شخص: كيف نقل الإربلي هذا الكلام؟ وكيف عبّر بنفسه عن أبي بكر بالصدّيق وأنّه رضي الله عنه؟! ولكنّ هذا الكلام ليس بالغريب، فغاية ما فيه أنّ بعض العلماء الشيعة كان لهم رأي في عملية تقويم تجربة الصحابة أو علماء ورموز أهل السنّة، وكانوا يستخدمون الترضّي عليهم،

مثل السيد عبد الحسين شرف الدين الذي كان يترضّى على أئمة المذاهب الفقهيّة الأربعة السنيّة، وربما فسّر بعض الشيعة ذلك تقيةً (ولعلّ احتمال التقيّة يتعزّز هنا إذا عرفنا أنّ الإربلي كانت له صلات بالدولة، كما نقل عن الفوطي في الحوادث الجامعة وغيره). وعلى أيّة حال فهذا غير نسبة الرواية إلى الإماميّة، فليلاحظ ذلك جيّداً.

٥٧ـ مدى صحّة خطبة للإمام علي، وهل أراد بفرعون وهامان فيها أبا بكر وعمر؟

السؤال: هل هذا الحديث صحيح سنداً ومتناً؟ هل المقصود بفرعون وهامان في هذا الحديث أبو بكر وعمر؟ والحديث هو: علي بن رئاب ويعقوب السراج، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّ أمير المؤمنين عليه السلام، لمّا بويع بعد مقتل عثمان، صعد المنبر، فقال: «الحمد لله الذي علا فاستعلى، ودنا فتعالى، وارتفع فوق كلّ منظر، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد... وقد قتل الله الجبابرة على أفضل أحوالهم، وآمن ما كانوا، وأمات هامان وأهلك فرعون، وقد قتل عثمان، ألا وإنّ بليّتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيّه ـ صلى الله عليه وآله ـ والذي بعثه بالحقّ لتبلبلن بلبلة ولتغربلنّ...».

● أهمّ مصدر لهذا الحديث هو الشيخ الكليني في كتاب (الكافي ٨: ٦٧ ـ ٦٨)، ونصّه كما يلي: ... عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لمّا بويع بعد مقتل عثمان، صعد المنبر، فقال: الحمد لله الذي علا فاستعلى، ودنا فتعالى، وارتفع فوق كلّ منظر، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، خاتم النبيين، وحجّة الله على العالمين،

مصدقاً للرسل الأوّلين، وكان بالمؤمنين رؤوفاً رحيماً، فصلّى الله وملائكته عليه وعلى آله. أما بعد، أيها الناس، فإنّ البغي يقود أصحابه إلى النار، وإنّ أوّل من بغى على الله جلّ ذكره عناق بنت آدم، وأوّل قتيل قتله الله عناق، وكان مجلسها جريباً [من الأرض] في جريب، وكان لها عشرون إصبعاً في كلّ إصبع ظفران، مثل المنجلين، فسلّط الله عز وجل عليها أسداً كالفيل، وذئباً كالبعير، ونسراً مثل البغل، فقتلوها، وقد قتل الله الجبابرة على أفضل أحوالهم، وآمن ما كانوا، وأمات هامان، وأهلك فرعون، وقد قتل عثمان، ألا وإنّ بليّتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيّه ـ صلّى الله عليه وآله ـ والذي بعثه بالحقّ لتبلبلن بلبلة ولتغربلنّ غربلة، ولتساطنّ سوطة القدر، حتى يعود أسفلكم أعلاكم وأعلاكم أسفلكم، وليسبقنّ سابقون كانوا قصروا، وليقصرن سابقون كانوا سبقوا، والله ما كتمت وشمة، ولا كذبت كذبة، ولقد نبّئت بهذا المقام وهذا اليوم، ألا وإنّ الخطايا خيل شمس حمل عليها أهلها وخلعت لجمها فتقحّمت بهم في النار، ألا وإنّ التقوى مطايا ذلل حمل عليها أهلها وأعطوا أزمّتها، فأوردتهم الجنّة، وفتحت لهم أبوابها، ووجدوا ريحها وطيبها، وقيل لهم: ادخلوها بسلام آمنين، ألا وقد سبقني إلى هذا الأمر من لم أشركه فيه، ومن لم أهبه له، ومن ليست له منه نوبة (توبة) إلا بنبي يبعث، ألا ولا نبيّ بعد محمدصَلَّىٰ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أشرف منه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنّم. حقّ وباطل ولكلّ أهل، فلئن أمر الباطل لقديماً فعل، ولئن قلّ الحقّ فلربما ولعلّ، ولقلّما أدبر شيء فأقبل، ولئن ردّ عليكم أمركم أنكم سعداء وما عليّ إلا الجهد، وإني لأخشى أن تكونوا على فترة ملتم عنّي ميلة، كنتم فيها عندي غير محمودي الرأي، ولو أشاء لقلت: عفا الله عمّا سلف، سبق فيه الرجلان، وقام الثالث كالغراب همّه بطنه، ويله لو قصّ جناحاه

وقطع رأسه كان خيراً له، شغل عن الجنّة والنار أمامه، ثلاثة واثنان خمسة ليس لهم سادس: ملك يطير بجناحيه، ونبيّ أخذ الله بضبعيه، وساع مجتهد، وطالب يرجو، ومقصّر في النار، اليمين والشمال مضلّة، والطريق الوسطى هي الجادّة، عليها يأتي الكتاب وآثار النبوّة، هلك من ادّعى وخاب من افترى، إنّ الله أدّب هذه الأمة بالسيف والسوط، وليس لأحد عند الإمام فيهما هوادة، فاستتروا في بيوتكم، وأصلحوا ذات بينكم، والتوبة من ورائكم، من أبدى صفحته للحقّ هلك».

وهذا الحديث معتبر من حيث السند على المشهور، وهو قريب من خطبة الشقشقيّة، وقد وردت ـ بدون سند مختلف ـ بعض مقاطعه التي ليس فيها حديث عن فرعون وهامان في (نهج البلاغة ١: ٤٧)، وفي الكافي نفسه (ج١: ٣٦٩)، وعند النعماني في (الغيبة: ٢٠٩)، وغيرها من المصادر.

ومن غير المعلوم أن يقصد من فرعون وهامان هنا أبا بكر وعمر، فإنّ هذا مجرّد استنساب ذهب إليه أمثال العلامة المجلسي في (بحار الأنوار ٢٩: ٥٨٧؛ ومرآة العقول ٢٥: ١٥٢)، وحبيب الله الخوئي في كتاب (منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ٣: ٢٢٨). ولهذا لم يفسّر غير واحد من شرّاح الكافي (مثل المازندراني في شرح أصول الكافي ١١: ٤١٦) هذا التفسير، بل فهموا ذلك ربطاً بين أحداث الأمم السابقة وما جرى على المسلمين، لاسيما وأنّ الحديث ابتدأ بابنة آدم. كما أنّ (قتل عثمان) لا يعلم أنّها مبنية للمعلوم حتى يستفاد منه أنّ الله قتل عثمان بن عفان، بل يحتمل فيها البناء للمجهول، شروعاً في الحديث عن المرحلة الحاضرة، بعد أن كان الحديث عن السابقين في الخطبة نفسها.

وقد احتمل البناءَ للمعلوم والمجهول معاً العلامةُ المجلسي نفسه، مرجّحاً

الأوّل، وهذا الترجيح يأتي في سياق تفسيره لفرعون وهامان بالخليفة الأوّل والثاني، وحيث لا دليل يفرض هذا التفسير، لم يعد يمكن التأكّد من النسبة للمعلوم، لاسيما وأنّه لو كان السياق كما ذكره العلامة المجلسي، لربما كان الأنسب أن يقول: (وأمات هامان وأهلك فرعون وقتل عثمان)، بينما الموجود: (وأمات هامان وأهلك فرعون. وقد قتل عثمان).

نعم، الخطبة واضحة في الغمز من قناة الخلفاء الثلاثة والنقد عليهم وعلى الناس في تركهم لأمير المؤمنين عليه السلام وما فعلوه معه.

٥٨. هل مخطوطة ابن حمّاد في الملاحم والفتن وأخبار آخر الزمان موثقة عند العلماء؟

السؤال: هل أنّ مخطوطة ابن حمّاد من الكتب الموثّقة عند العلماء؟ وأين أجد نسخةً لها؟

● يعرف (كتاب الفتن)، للحافظ نعيم بن حمّاد الخزاعي المروزي (٢٢٧ أو ٢٢٨ أو ٢٢٩هـ) المعروف بالفارض أو الفرّاض، بأنّه من أقدم الكتب والمصادر الإسلاميّة المتحدّثة عن الملاحم والفتن، أو علامات آخر الزمان وما شابه ذلك. وقد طبع الكتاب في دار الفكر عام ١٩٩٣م بتصحيح وتحقيق وتقديم المؤرّخ الدكتور سهيل زكار.

وابن حمّاد عند الشيعة مهمل الذكر، حيث لم يتعرّضوا له ـ منذ قديم الأيّام ـ في كتبهم الرجالية ولا غيرها بما يحدّد حاله، ولهذا لا نجده في الموسوعات الكبيرة عندهم، وقد ذكره الشيخ علي النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ) في كتابه (مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٨٥)، مصرّحاً بأنّهم لم يذكروه ولم يتعرّضوا

له. كما لم يذكره السيد الخوئي في موسوعته الرجاليّة، ممّا يكشف عن عدم عثوره على رواية له في الكتب الأربعة وعدم ترجمته من قبل علماء الرجال القدامى الشيعة، فيكون مهملاً جدّاً عند الإماميّة.

نعم، ذكره الشيخ الأميني في الوضّاعين في موسوعته (الغدير ٥: ٢٦٩، ٢٧٦)، ناقلاً نصوص الطعن فيه من قبل علماء أهل السنّة دون الشيعة، بل في أحد المواضع قال فيه: «إنّ نعيم بن حماد بمفرده يكفي في المصيبة، ويستغنى به عن عرفان بقيّة رجاله، وقد مرّ في سلسلة الكذابين أنه كان يضع الحديث في تقوية السنّة» (الغدير ٥: ٣٥٣).

أمّا عند أهل السنّة، فالمعروف وثاقة الرجل وتصديقه، لكنّ بعض العلماء ضعّفه مثل الإمام النسائي، وبعضهم غمز فيه من ناحية كونه كثير الوهم في الحديث، وأنّه يخطأ، وعبّر عنه الذهبي بأنّه رجل مختَلَف فيه، وقد عرف عنه تقطيع الأحاديث النبويّة التي يرويها، حتى انتقده المحدّثون وعلماء الجرح والتعديل على ذلك، كما اتّهم بأنّه وضع الحديث النبوي في مهاجمة أهل الرأي ومذهب أبي حنيفة؛ لأنّه كان شديد الخصومة لأهل الرأي (انظر حوله مصادر الرجال السنيّة مثل: ابن عدي، الكامل ٧: ١٦ ـ ١٩؛ والمزّي، تهذيب الكمال ٢٩: ٤٧٦ وما بعد؛ والذهبي، الكاشف ٢: ٣٢٤).

امّا الكتاب نفسه، فالمعروف أنّ له نسختين مخطوطتين هما: مخطوطة المتحف البريطاني التي ترجع لعام ٧٠٦هـ، ومخطوطة اسطنبول التي ترجع إلى عام ٦٨٧هـ، لكنّ المخطوطة الثانية ـ رغم تقدّمها الزمني على الأولى ـ محذوفة الأسانيد. ويقال بأنّ للكتاب مخطوطة أخرى في دمشق، ورابعة في حيدر آباد. ولم أجد تصريحاً واضحاً يوثق الكتاب عند علماء الإماميّة الكبار، ونسخة كتابه

مفصولة عن زمان المؤلّف بأربعة قرون ونصف القرن في الحدّ الأدنى. نعم، يعتقد الشيخ النمازي في المصدر المشار إليه أعلاه أنّ نقل السيد ابن طاووس رحمه الله عن كتاب الفتن لابن حمّاد كثيراً، يُفهم منه أنّه كان يعتمد عليه. والله العالم.

وعليه، فالنصوص التي تأتي في ملاحم ابن حمّاد المروزي إذا وجدنا لها مصدراً آخر يؤيّدها، يمكن تعضيدها به وإعمال قواعد البحث الحديثي والتاريخي، وإلا فلو تفرّد بحديثٍ فمن الصعوبة إمكان الاكتفاء به قبل التثبّت والتأكّد.

٥٩ـ ما الفرق بين الحقّ والحقيقة؟ وما معنى الحديث: «إنّ على كلّ حقّ حقيقة»؟

السؤال: ما هو الفرق بين الحقّ والحقيقة؟ وما معنى الحديث الشريف: «إنّ على كلّ حقّ حقيقة»؟

● الحقيقة ـ في اللغة ـ هي الدليل والعلامة وما يشار به إلى الشيء أو يثبت به الشيء، وأصله في لغة العرب: الراية؛ لأنّ الراية علامة ودليل، ومنه قول الشاعر: أنا الفارس الحامي حقيقة جعفر.....

ومن ذلك ما جاء في الحديث المشار إليه: «إنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً»، أي كلّ أمر هو حقّ وواقع، فإنّ له دلائله التي تشير إليه وترشد. ومنه ما جاء في الحديث الآخر الذي جاء فيه شخص إلى النبي يتحدّث فيه أنه بلغ الإيمان، فسأله النبي: «فما حقيقة إيمانك؟»، أي ما علامة هذا الإيمان الذي تدّعيه وما الذي يثبته لنا؟

أمّا الحقّ، فهو ضدّ الباطل والفاسد، ويعني الشيء الثابت والواقع

والصحيح. هذا في اللغة.

والكلمتان تستعملان في الاصطلاحات العلمية أحياناً بمعانٍ خاصّة، فنقول في العرفان الإسلامي: الحقّ، ونقصد به الله تعالى. ونقول في الفلسفة العقليّة: الحقيقة والحقيقي، وهو الواقع العيني أو الإدراك الحاكي عن الخارج، ونقصد به ما قابل الاعتباريّات والوهميات، ومعه فلا تكون مثل (اللغة) من الحقائق، بل هي من الاعتبارات عند الفيلسوف وهكذا.

٦٠. لماذا تهميش حديث أهل البيت والتنظير لمرجعيّة القرآن الكريم؟!

السؤال: لماذا نجد أكثر كتاباتك تدور حول محور تهميش النصّ الوارد عن أهل البيت عليهم السلام وجعل القرآن الكريم هو المرجع الوحيد أو شبه الوحيد في انتزاع المفاهيم والنظريات، وثناءك على بعض الكتّاب مثل السيد فضل الله، حينما يستشهد بالقرآن الكريم فقط، ويُعرض عن ذكر الأحاديث أو نادراً ما يستشهد بذلك؟ أليس هذا الرأي يتعارض مع مفهوم ومؤدّى حديث الثقلين، وتلازم مرجعيّتي النصّ والقرآن، بل واستمراريّتهما أفقيّا وعاموديّاً، ويلتقي مع نظريّة (حسبنا كتاب الله) التي يؤمن بها المخالفون لخطّ الولاية؟

● **أولاً**: ثمّة دمج بين مفهومين ينتميان إلى سياقين فكريّين مختلفين، يوجب التوصّل إلى النتيجة الواردة في سؤالكم:

فتارةً نتحدّث عن اتجاه فكري لا يؤمن بسنّة أهل البيت أو يقصي هذه السنّة، ولا يرى فيها مرجعيّة معرفيّة، أو إذا رأى فيها ذلك فلا يراها ذات بال أو قيمة عالية، وهذا السياق هو سياق أصولي (أصول الفقه) كلامي، يرجع إمّا إلى عدم الاعتقاد بإمامة أهل البيت أو عصمتهم، أو إلى الاعتقاد بأنّ سنّتهم ليست

حجّة.

وتارةً أخرى يكون الباحث لديه وجهة نظر في قيمة الحديث الشريف؛ لأنّ العلماء عبر التاريخ انقسموا في قضيّة الحديث إلى متشدّد ومتساهل، دون أن نذمّ أحد الفريقين، فبعضهم كانت لديه حالة وثوق عامّة أو غالبة بالأحاديث المنقولة، مثل حالة جمهور أهل السنّة مع صحيحي البخاري ومسلم، وحالة الإخباريين من الشيعة مع الكتب الأربعة على الأقلّ، وهناك من كان متشدّداً في أمر الحديث يصعب أن يثق بحديث أو يصحّح سند خبرٍ من الأخبار، ومن أشهر رجالات هذا الفريق الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ) صاحب كتاب (منتقى الجمان)، فهذا الشخص وهو من كبار علماء الإماميّة، كان يرى أنّ ما لا يزيد عن ثلاثة آلاف حديث في كتاب (الكافي) صحيحٌ وحسن، والباقي كلّه غير معتبر من وجهة نظره، وهذا معناه أنّ حوالي ثلاثة عشر ألف حديث في الكافي فقط سيسقط عن الاعتبار عنده!! إنّ منطلق الشيخ حسن ليس كلاميّاً أو ناتجاً عن موقف من سنّة أهل البيت أو رغبة في تهميش نصوصهم والعياذ بالله، بل ناتج عن منهج ورؤية في قواعد التعامل مع الحديث. وهكذا الحال مع السيد الخوئي الذي ضعّف قرابة تسعة آلاف حديث في كتاب الكافي؛ ليس لأنّ لديه مشكلة أصوليّة كلاميّة مع سنّة أهل البيت، بل لأنّ لديه منهجاً مبرهناً ـ من وجهة نظره ـ على طريقة التعامل مع الحديث.

وقد ذكر علماء الحديث والأصول معاً أنّ هناك فرقاً بين السنّة والحديث، فالسنّة هي واقع ما صدر عن المعصوم، وأمّا الحديث فهو الخبر الحاكي لنا عمّا صدر عن المعصوم، فمن ينكر الحديث لا ينكر السنّة، وأمّا من ينكر السنّة وقيمتها فهو بالتأكيد لا يرى قيمة مرجعيّة ـ بالمعنى الأصولي ـ للحديث. وهذا

يعني أنّ هناك سياقين منفصلين ينبغي تحديد أنّ الإطاحة بالحديث عند الباحث ترجع إلى أيٍّ من هذين السياقين: السياق الكلامي الأصولي الذي يرجع إلى رفع الاعتبار عن سنّة أهل البيت وتهميشها، والسياق الحديثي الذي لا يناقش في الجانب الأوّل، وإنّما لديه منهج متشدّد في الجانب الثاني؛ فلا يصحّ اتهام مثل السيد الخوئي أو صاحب المعالم بأنّه يريد تهميش حديث أهل البيت!! والملفت أنّ ابن إدريس الحلّي كان قد اتهم بهذه التهمة من قبل؛ لأنّه كان متشدّداً في قبول الأحاديث.

وبالنسبة لي شخصيّاً فإنّ منهجي المتواضع هو منهج التشدّد في إثبات الحديث، وهذا لا فرق فيه بين أن يتعامل الإنسان مع الحديث الشيعي أو السنّي، فلو أراد الباحث أن يتعامل مع الحديث السنّي، فإنّ المنهج المتشدّد سيجرّه هناك أيضاً إلى المناقشة في الكثير من الأحاديث، ولهذا بالنسبة لي شخصيّاً عندما بحثت في دروسي عن نظريّة عدالة الصحابة وعالجتها وفق الأصول السنّية، فضلاً عن الشيعية، لم أتوصّل إلى عدالتهم جميعاً، لا لأنّ منهجي الكلامي هو منهج شيعي؛ لأنّ المنطلق لم يكن كلاميّاً، بل لأنّ المنهج الرجالي والحديثي هو منهج متحفّظ لا يثق كثيراً بالأحاديث وبسهولة، منطلقاً في ذلك ـ أي من التحفّظ الشديد في أمر الحديث ـ من مبرّرات تتعلّق بالحديث والرجال وتاريخ تناقل الأخبار وتدوين المصنّفات. وهذا أمر لطالما وجدناه بين علماء المسلمين بجميع مذاهبهم، كما يعرف ذلك المهتمّون بشأن الحديث الشريف.

ثانياً: إنّ مناهج المحدّثين في التشدّد في الحديث على ثلاثة اتجاهات:

أ ـ فهناك اتجاه التشدّد السندي، كما كانت الحال مع ابن إدريس والشيخ حسن صاحب المعالم والسيد جواد العاملي صاحب المدارك والسيد الخوئي

وأمثالهم.

ب ـ وهناك مناهج التشدّد في المتن، كما هي الحال مع مثل السيد هاشم معروف الحسني.

ج ـ وهناك من يتشدّد في الاثنين معاً، مثل الدكتور محمد باقر البهبودي.

وإذا ذهب الإنسان ـ كما هو الصحيح ـ إلى توسعة مفهوم معارضة القرآن الكريم لمعارضة الروح القرآنية، وفاقاً لما ذهب إليه السيد الصدر والسيد السيستاني وغيرهما، فإنّ مجال النقد الحديثي متنيّاً سيصبح أكبر بشكل تلقائي، فالنقد الحديثي ليس أمراً اعتباطيّاً دائماً، بل مناهج النقّاد تتبع البنيات التحتية لآرائهم الأصولية من جهة وتوجّهاتهم الخاصّة في قراءة الحديث وتاريخه وعلم الرجال أيضاً، وفهمهم للنصّ القرآني كذلك من جهة ثانية.

وما يبدو لي صحيحاً هو أنّ النقد الحديثي يجب أن يعتمد على النقد السندي وكذلك على النقد المتني؛ إذ ليس مجرّد صحّة السند بكافٍ في الأخذ بالحديث، بل لا ينعقد للحديث حجيّة إذا لم نحرز أنّه موافق للكتاب بمعنى الموافقة المضمونيّة العامّة، بلا فرق بين الأحاديث المتعلّقة بالعقائد أو بالتاريخ أو بالتفسير أو بالفقه أو بالأخلاق أو بغير ذلك.

ثالثاً: إنّ العلامة الفقيد السيد محمّد حسين فضل الله رحمه الله لا يترك الحديث ويكتفي بالقرآن الكريم، كيف وهذه كتبه الفقهيّة والتاريخيّة وبحوثه ومحاضراته في السيرة وغيرها واضحة في أخذه بالأحاديث الواردة من طرق الإماميّة وغيرهم، ومجرّد التشدّد الحديثي القائم في بعض الموضوعات ـ كقضايا الإمامة التفصيليّة ـ انطلاقاً من وجهة نظر متنيّة، بصرف النظر عن تصحيحها وعدمه، لا يعني قوله بكفاية القرآن الكريم، فهذه فتاويه الكثيرة للغاية مرجعها،

بحسب أدلّته الفقهيّة المسطورة في كتبه الاستدلالية، هو أحاديث أهل البيت، مع عدم وجود تفصيلاتها في الكتاب العزيز، فينبغي التريّث في اتهام الآخرين.

نعم، من حقّ أيّ شخص أن يناقشه في منهجه التشدّدي والنقدي، لكن ليس من الصحيح أن نقول بأنّه لا يأخذ بالحديث الإمامي أو لا يعير له اهتماماً، فهذا خلاف ما تركه من تراث علمي وثقافي.

رابعاً: إنّ حديث الثقلين يثبت ـ كما يقول أستاذنا الشيخ عبد الله جوادي آملي ـ الملازمة بين نفس أهل البيت والقرآن الكريم، ولا ربط له بحجيّة حديثهم الذي لا يصلنا بطريق معتبر، فلو انعدمت كلّ روايات أهل البيت من العالم مثلاً يبقى حديث الثقلين صحيحاً ونافذاً؛ لأنّه يربط بين الإمام عليّ والقرآن ربطاً واقعيّاً، سواء وصلني حديثٌ علوي أم لم يصل، فلا ربط لحديث الثقلين بمناهج قبول الروايات، وإنّما غايته أنّ السنّة الواقعية الصادرة منهم عليهم السلام حجّة بمقتضى حديث الثقلين كما ذكرتُ ذلك في كتابي (حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي)، وهذا غير أنّ هذا الحديث أو ذاك صدر منهم عليهم السلام أم لا؟ فلو شكّك الباحث في صدور هذا الحديث أو ذاك، ولو بلغ تشكيكه آلاف الأحاديث، إمّا نتيجة دراسة سنديّة قام بها، كما فعل السيد الخوئي، أو نتيجة دراسة نقدية متنيّة نفى من خلالها صدور هذه الأحاديث عنهم، فإنّ مثل هذا الشخص لا يقال له بأنّه ترك حديث الثقلين. ينبغي التركيز بطريقة علميّة على المفاهيم؛ كي لا نخلط الأمور ببعضها بطريقة خطابيّة.

خامساً: لا أعرف أحداً من العلماء عند الإماميّة ـ إلا أفراداً معدودين على أصابع اليد من الباحثين الجدد المتخصّصين ـ ينكرون حجية سنّة أهل البيت ورسول الله محمّد صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، بل لقد بحثتُ في كتابي (حجيّة

السنّة في الفكر الإسلامي) عن موضوع منع تدوين الحديث، وتوصّلت إلى أنّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لم يكن مؤمناً بإسقاط حجيّة سنّة النبي بالمطلق، حتى نقول بأنّه دعا لعدم العمل بسنّة النبي، كيف والشواهد لا تعدّ ولا تحصى على روايته الحديث، وعلى أخذه الحديث من الصحابة ضمن شروط، فهذه المقولة التي تُنسب إليه جاءت في سياق خاصّ، ومنعه التدوين جاء في سياق موضوعات محدّدة، لا أنّه كان ينكر حجية سنّة النبي ويكتفي في كلّ شيء بالقرآن الكريم. أليس الإمام عليّ في عشرات الموارد ـ كما تروي الإماميّة وأهل السنّة معاً ـ كان يذكر لعمر بن الخطاب دليلاً على مسألة من غير القرآن الكريم، فكان يقتنع بها ابن الخطاب وبأنّ الرسول قالها ويقضي على وفقها؟! لو كان هذا الشخص لا يؤمن بحجيّة سنّة النبي فما معنى هذه النصوص؟!

إنّ الذين يقولون: حسبنا كتاب الله، بالمعنى الواسع الشامل الذي يرفض السنّة كلّها، نادرون جدّاً في الأمّة الإسلاميّة، فكيف نقول بأنّ المخالفين للإماميّة ـ كما جاء في سؤالكم ـ يؤمنون بمقولة حسبنا كتاب الله؟! ألم يصنّفوا آلاف الكتب في الحديث؟! فلو كانوا يكتفون بكتاب الله ويتركون السنّة النبويّة فلماذا ألّفوا كلّ هذه الكتب واحتجّوا بأحاديثها؟! لا يصحّ أن نتهم أهل السنّة بأنّهم يتركون السنّة ويكتفون بكتاب الله! نعم من حقّك أن تتهم بأنّهم تركوا بعض السنّة وتقيم على ذلك الشواهد، كأن تقول بأنّهم تركوا سنّة النبيّ فيما أوصى به من اتباع عترته وتقدّم شواهدك على هذا المدّعى، ولكنّ هذا غير مقولة (حسبنا كتاب الله) التي يردّدها بعض الإماميّة على إطلاقها اتهاماً للناس صباحاً ومساءً.

نعم، الذين يتشدّدون في حجيّة الحديث كثيرون، وقد قلتُ آنفاً بأنّ هناك فرقاً بين شخص يرفض السنّة، وآخر يتشدّد في أمر الحديث الحاكي عن السنّة الواقعيّة.

٦١. هل سورة المسد فيها إعجاز قرآني بالإخبار بالغيب؟ وهل نزلت قبل وفاة أبي لهب وزوجته؟

السؤال: استدلّ المفسّرون على الإعجاز الغيبي في القرآن الكريم بموارد عديدة، منها: إخباره تعالى عن موت أبي لهب على الكفر، ولكنّ هذا الاستدلال لا يثبت، إلا إذا قطعنا بأنّ الآية نازلة في حياة أبي لهب، فهل ثبت ذلك؟

● هذا الموضوع تارةً نعالجه من داخل بنية نصّ السورة نفسها، وأخرى من الشواهد الحافّة:

١ ـ أمّا من داخل بنية السورة الشريفة، فلا يبدو لي أنّ هناك شيئاً حاسماً يعيّن نزول هذه السورة في حياة أبي لهب أو بعد موته، إلا ـ ربما ـ في حالة واحدة، وهي أن نفرض ـ وهو موضوع محلّ بحث وجدل ـ أنّ الإنسان عندما يموت يذهب إلى جنّةٍ برزخيّة أو نارٍ كذلك. وهذا معناه أنّ أبا لهب لو كان ميتاً عند نزول هذه السورة، لكان الأنسب بالتعبير أن يقال: هو يصلى ناراً ذات لهب، كما قال الله عن آل فرعون: ﴿**النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ**﴾ (غافر: ٤٦)، لا أن يقول: (سيصلى) المشيرة لحالة مستقبلة، ما لم نقل بأنّ النار التي تتحدّث عنها الآية الكريمة هي نار خاصّة، وهي نار الآخرة لا البرزخ.

ولا ينافي هذا الكلام، قوله تعالى: ﴿**فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ**﴾، حيث قد يقال بأنّه يدلّ على أنّ الحبل موجود الآن في جيدها، فتكون الآن في النار، وهذا يكشف عن موتها عند نزول السورة لا عن حياتها. لأنّ الجواب عن هذا هو أنّ قوله تعالى: ﴿**وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ * فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ**﴾، إمّا معطوف على (سيصلى)، فيكون المعنى أنه سيصلى أبو لهب وامرأته ناراً ذات لهب، وبذلك

لا يصحّ تفسير الآية على أنّ زوجة أبي لهب كانت ميتة عند نزول السورة. أو أنّ (امرأته) مبتدأ، وخبره (في جيدها حبل من مسد)، وما بينهما هو حال منصوب أو نصب للذمّ، فتكون الجملة إسميّةً (وامرأة أبي لهب ـ تلك المرأة حمّالة الحطب ـ في جيدها حبل من مسد). والجملة الإسمية لا تدلّ على الزمان، حتى نقول بأنّها كاشفة عن تحقّق مضمونها الآن عند نزول السورة، فهي مثل قوله تعالى: ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**﴾، حيث لا يدلّ على زمنية الفناء هذا، وأنّه الآن، لتثبت نظرية وحدة الوجود والموجود التي طرحها بعض المتصوّفة والعرفاء؛ لأنّ الجملة الإسمية لا دلالة فيها على الزمان، فهي تقرّر شيئاً ولا تقرّر زمنه، إلا بشاهد إضافي أو بقرينة، وعليه فلا يكون في السورة شاهد على نزولها بعد موت أبي لهب وزوجته، ولا العكس، بشكل حاسم.

٢ ـ وأمّا على مستوى أسباب النزول والشواهد الحافّة من خارج السياق القرآني، فقد جاء في بعض المرويّات أنّ السورة نزلت عقب تسخيف أبي لهب النبيّ عندما جمع عشيرته الأقربين يدعوهم إلى الإسلام (روضة الواعظين: ٥٢ ـ ٥٣، ومناقب الإمام أمير المؤمنين ١: ٣٨٠، ومناقب آل أبي طالب ١: ٤٣، ومسند أحمد ١: ٢٨١؛ وصحيح البخاري ٢: ١٠٨؛ وصحيح مسلم ١: ١٣٤، وغير ذلك الكثير). وورد عن ابن عباس أنّ زوجة أبي لهب جاءت بعد نزول السورة إلى النبي ممّا يعني أنّها كانت حيّة (مناقب الإمام أمير المؤمنين ١: ١٠٨ ـ ١٠٩؛ والخرائج والجرائح ٢: ٧٧٥، وغيرهما الكثير).

ويذكر علماء القرآنيات أنّ سورة المسد نزلت في مكّة المكرّمة، مع أنّ أبا لهب مات بعد أيام من واقعة بدر، ولا أقلّ من اليقين بموته بعد الهجرة النبويّة إلى المدينة المنوّرة.

إلأ أنّ هذه الشواهد الحافّة إذا قصد منها الاحتكام إلى نصوص آحاديّة ولو كانت معتبرة سنداً، فقد يجد الإنسان حديثاً هنا وآخر هناك كذلك، لكن لمّا كان الصحيح ـ لاسيما في مثل هذه الموضوعات ـ هو مرجعيّة الحديث المعلوم الصدور، فقد يكون من الصعب هنا التأكّد عبر هذه الشواهد من نزول السورة قبل وفاة أبي لهب وزوجته. ومجرّد اشتهار مكيّة السورة في كلمات المفسّرين لا يعني صحّة ذلك، فإنّه من الممكن أنّهم اعتمدوا على مثل المرويّات المتقدّمة التي تكشف عن أنّ السورة كانت في حياة أبي لهب وفي مكّة المكرّمة. كما أنّ مجرّد عدم ذكر رواية في مصادر الحديث والتفسير عن نزولها في المدينة المنوّرة عقب وفاة أبي لهب ووصول خبر وفاته إلى المسلمين في المدينة، لا يعني أنّها لم تنزل في المدينة، فهناك أمور كثيرة لم تصلنا من وقائع التاريخ الأوّل. ولعلّ ابن عباس وغيره ممّن ذكروا مكيّة السورة اجتهدوا في ذلك من خلال بعض القرائن التي قد لا تقنع الآخرين اليوم.

كما أنّ لحن السورة وإن كان متناسباً مع الفترة المكيّة، إلا أنّ تناسبه هذا يمكن فهمه ولو كانت السورة مدنيّة؛ لأنّ موضوع السورة عبارة عن شخصيّتين ترجعان إلى تجربة المسلمين في مكّة المكرّمة، فمن الطبيعي أن يكون تناول الموضوع متناسباً مع وقائع مكّة حتى لو كانت السورة مدنية.

والنتيجة هي أنّ تحصيل اليقين بأنّ هذه السورة مكيّة نزلت في حياة أبي لهب وزوجته يبدو لي عسيراً، فلو اقتنع شخصٌ بهذه الشواهد وحصل له منها اطمئنان فبها، وإلا فيصعب جعل هذه السورة من مصاديق الإعجاز الغيبي في القرآن الكريم، نعم مجمل المعطيات المتقدّمة داخل وخارج السورة تجعل الظنّ الغالب لصالح نزول السورة في حياة أبي لهب وزوجته.

٦٢. كيف خاف إبراهيم أن يمسّ أباه عذابُ الرحمن مع أن فعلَ الله حسن؟ وكيف تناسبت الرحمة مع العذاب في الآية؟

السؤال: قال الله تعالى: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَن فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيّاً﴾، كيف خاف عليه العذاب مع أنّه حَسَنٌ؛ لأنّه صادرٌ منه تعالى؟! ثم كيف نسب العذاب إلى اسم الرحمن مع أنّ العرفاء اتفقوا على أنّ كلّ اسمٍ لابدّ أن يتناسب مع مقتضاه؟!

● **أولاً**: حُسن الفعل بملاحظة الصادر منه الفعل، لا يساوق حُسنه بملاحظة من يصل إليه الفعل، فأن تدافع عن نفسك بقتل من يعتدي عليك فعلٌ حسن من طرفك، ولو كان سيئاً بالنسبة للمقتول. وسوءُ الشيء بالنسبة للواصل إليه أثرُ الفعل لا يعني عدم استحقاقه لذلك وعدم وجود مصلحة نوعيّة فيه، كما لا يعني سوء صدور الفعل من الفاعل.

وهذا معناه أنّ العذاب الإلهي بملاحظة صدوره من الله تعالى هو فعلٌ حسن كمعاقبة المعتدين المجرمين في الدنيا، فإنّ ما تفعله الدولة وأجهزة الأمن والسلطة القضائية أمورٌ حسنة، أمّا بملاحظة من وقع عليه الفعل فقد يكون سيئاً في حدّ نفسه، وعن استحقاق منه لأخذ هذا الأثر السيء بالنسبة إليه.

من هنا، ذكر بعض الفلاسفة والمتكلّمين وعلماء أصول الفقه الإسلامي أنّ الحُسن والقبح يمكن أن يكونا نسبيّين، بمعنى أنّ الفعل قد يكون حسناً ولكنّ الفاعل قبيح، وقد يكون سيئاً والفاعل حسن؛ ولهذا قالوا بأنّ هناك حُسن فعلي وحُسن فاعلي، فأنت تعطي المال للفقير بقصد الرياء، فهذا حُسن فعلي؛ لأنّ إعطاء المال للفقير أمرٌ حسن، لكنّه قبح فاعلي؛ لأنّ الإعطاء الذي يقصد منه الرياء قبيح مثلاً، والعكس هو الصحيح، فقد يكون الفعل فيه قُبح فعلي مثل

سلب إنسانٍ مسالمٍ الروحَ، ولكن لا يوجد قبح فاعلي، وذلك فيما إذا علم القاتل أنّ هذا الإنسان المسالم يريد قتله فقتله، وتبيّن بعد ذلك أنّه كان مخطئاً، فهنا لم يصدر منه قبح فاعلي بل صدر منه قبح فعلي.

وبتعبير آخر: إنّ الفعل بملاحظة صدوره من الفاعل ليس فيه سوء، حتى ننسب السوء إلى الفاعل، بل فيه حُسن، لكنّ الفعل بملاحظة حال المفعول به فيه سوء، وهذا السوء يتحمّله المفعول به لأنه أخذه باستحقاقه، ولا يتحمّله الفاعل. والنبي إبراهيم أراد لأبيه أن يحظى بفعلٍ إلهيّ يكون حُسنه ثنائي الطرف، فهو بالنسبة للفاعل حسن، وبالنسبة للمفعول به حسن أيضاً.

ثانياً: إنّ الآية الكريمة تحتمل وجهاً بليغاً في التعبير، وهو أنّني أخاف عليك أن يلحقك عذابٌ ممّن هو رحمان، في تعبيرٍ مجازي عن أنّك مستحقّ لهذا العذاب وأنّك المتحمّل لمسؤوليته، فأن يصدر العذابُ من شخصٍ علامتُه الرحمة معناه أنّ هذا العذاب حقّ، وأنّ من نزل عليه العذاب كان مستحقّاً له، فالشخص الغضوب الهجومي العدواني لو عذّب شخصاً لاحتملنا أن يكون عذابه هذا له بغير وجه حقّ؛ لأنّ طبعه العدوان، أمّا لو صدر العذاب من شخص لطالما عهدناه رحيماً رؤوفاً عطوفاً متسامحاً صبوراً، فهذا معناه ـ بحسب ما يفهم العرف والعقلاء ـ أنّ من نزل عليه العذاب قد فعل فعلاً هو بالتأكيد يوجب استحقاقه للعذاب، لتضاؤل احتمال دوافع أخرى فيه، وهذا أمر منطقي ومعقول جدّاً؛ لهذا أحتمل جدّاً أن يكون هذا التعبير في الآية الكريمة بليغاً ذا معنى لطيف فليلاحظ ذلك، ومن ثمّ فلا يوجد تنافٍ بين ما قاله العرفاء والمفسّرون وبين طبيعة البُعد الدلالي والبلاغي في الآية الكريمة، فهذا مثل قولك: إنّ رأي فلانٍ لا يقول به جاهل فضلاً عن عالم، في إشارةٍ بليغة لشدّة ضعفه ووهنه ووضوح ذلك فيه.

٦٣. ما مدى صحّة حديث الريان بن شبيب مع الإمام الرضا في بداية دخول شهر محرّم الحرام؟

السؤال: ما مدى صحّة سند حديث الريان بن شبيب حيث قال: دخلت على الرضا عليه السلام في أوّل يوم من المحرم، فقال لي: «يا ابن شبيب، أصائم أنت؟» فقلت: لا. فقال عليه السلام: «إنّ هذا اليوم هو اليوم الذي دعا فيه زكريا ربّه عز وجل فقال: (ربّ هب لي من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء)، فاستجاب الله له وأمر الملائكة فنادت زكريا وهو قائم يصلّي في المحراب أنّ الله يبشرك بيحيى، فمن صام هذا اليوم ثم دعا الله عز وجل استجاب الله له كما استجاب لزكريا عليه السلام». ثم قال عليه السلام: «يا ابن شبيب، إنّ المحرّم هو الشهر الذي كان أهل الجاهلية فيما مضى يُحرّمون فيه الظلم والقتال لحرمته، فما عرفت هذه الأمّة حرمة شهرها ولا حرمة نبيها، لقد قتلوا في هذا الشهر ذريته، وسبوا نساءه وانتهبوا ثقلة، فلا غفر الله لهم ذلك أبداً. يا ابن شبيب، إنّ كنت باكيًا لشيءٍ فابكِ للحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، فإنه ذبح كما يذبح الكبش، وقتل معه من أهل بيته ثمانية عشر رجلاً، ما لهم في الأرض شبيهون، ولقد بكت السماوات السبع والأرضون لقتله، ولقد نزل إلى الأرض من الملائكة أربعة آلاف لنصره، فوجدوه قد قتل، فهم عند قبره شُعْثٌ غُبْرٌ إلى أن يقوم القائم، فيكونون من أنصاره، وشعارهم يا لثارات الحسين. يا ابن شبيب، لقد حدّثني أبي، عن أبيه، عن جدّه، أنه لما قتل جدي الحسين أمطرت السماء دمًا وترابًا أحمر. يا ابن شبيب، إن بكيت على الحسين حتى تصير دموعك على خدّيك غفر الله لك كل ذنب أذنبته، صغيرًا كان أو كبيرًا، قليلاً كان أو كثيراً. يا ابن شبيب، إنْ سرّك أن تلقى الله عز وجل ولا ذنب عليك، فزُر الحسين عليه السلام. يا ابن شبيب، إنْ سرّك أن تسكن الغُرف المبنيّة في الجنّة مع النبي صلى الله عليه وآله، فالعن قتلة

الحسين. يا ابن شبيب، إنْ سرّك أن يكون لك من الثواب مثل ما لمن استشهد مع الحسين، فقلْ متى ما ذكرته: يا ليتني كنتُ معهم فأفوزَ فوزًا عظيمًا. يا ابن شبيب، إنْ سرّك أن تكون معنا في الدرجات العلى من الجنان، فاحزن لحزننا، وافرح لفرحنا، وعليك بولايتنا، فلو أن رجلاً تولّى حجرًا لحشره الله معه يوم القيامة».

● أمّا مصادر هذا الحديث، فقد أورده الشيخ الصدوق في (الأمالي: ١٩٢ ـ ١٩٣)، وفي (عيون أخبار الرضا ١: ٢٦٨ ـ ٢٦٩)، وسائر الكتب نقلت في الغالب عن هذين المصدرين، وليس للحديث إلا سند واحد، وهو محمد بن علي ماجيلويه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الريان بن شبيب، والريان ثقة، ومشكلة السند هي محمد بن علي ماجيلويه، حيث اختلفوا في حكمه، فوثقه جماعة، فيما ذهب جماعة آخرون ـ منهم السيد الخوئي ـ إلى عدم ثبوت وثاقته، والصحيح عندي هو عدم ثبوت وثاقته. وأغلب مضمون هذا الحديث مؤيّد من نصوص أخرى معتبرة، لكنّ التصديق ببعض فقراته يحتاج إلى بحث وكلام.

٦٤ـ كيف بيّن الله كلّ شيء في القرآن الكريم، وهو يقول: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾؟

السؤال: قال الله سبحانه وتعالى متحدّثاً عن القرآن الكريم: ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، السؤال: كيف بيّن الله تعالى كلّ الأشياء في القرآن الكريم؟

● يذهب الذين يختارون المعنى الشمولي لهذه الآية إلى أنّ طريقة بيان كلّ شيء في القرآن الكريم طريقة ما فوق عرفيّة، وتستخدم لغةً ما فوق لغة البشر والعقلاء، وهم يذهبون إلى أنّ القلّة القليلة من الناس عبر التاريخ هي التي تستطيع فهم هذه اللغة وفكّ هذه الشفرة، إلا أنّ الذي توصّلتُ إليه في أبحاثي

المتواضعة هو أنّ هذه الآية خاصّة بالدين، أي أنه في القرآن الكريم توجد كلّ الأمور الدينية، ثم رأيت بنظري القاصر أنّ المقصود من الكليّة هنا هو الغالبية، ولهذا فإنّني أعتقد بأنّ القرآن يحوي أغلب الدين الذي نزل على محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلّم، وقد فصّلت ذلك في كتابي (حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم)، وأعتقد بأنّ هذه النتيجة لها تأثير كبير على الاجتهاد الديني.

أمّا أنّ هذه الآية الكريمة مختصّة بالدين ولا يعلم شمولها لغيره، فقد ذكرت هناك أنّ العموم الوارد في الآية لا يراد منه العموم التامّ، بل العموم في قضايا الهداية والدين وأمثال ذلك، وشاهد ذلك نابعٌ من السياق العام؛ ذلك أنه لو كان بين يديك كتاب في الفيزياء وقيل لك: لقد استوعب هذا الكتاب تمام الأمور، فلا تتصوّر أن يريد القائل أنه استوعب أحداث التاريخ، بل نفس كون الكتاب الذي يجري الحديث عنه في الفيزياء يصلح قرينة على إرادة تمام أمور الفيزياء، وهكذا لو حملت كتاباً في التاريخ وقيل مثله فيه فلا يفسّر إلا على الاستيعاب النسبي لا المطلق، ولما كان القرآن الكريم كتاب دين وهداية ورشاد في العقل البشري والفهم العرفي له والسياق التاريخي، فإنّ الحديث عنه بلغة (كلّ شيء) يجعل القدر المتيقّن من الدلالة هو القضايا الراجعة إلى هداية الناس لسبيل الله ودينه وما شابه ذلك لا مطلق الأمور، ولا أقلّ من أنّ هذا السياق المقامي ومناسبات الحكم والموضوع تعيقان حصول اطمئنانٍ بالشمول التام المذكور.

وربما يكون هذا هو السبب الذي دفع بعض المفسّرين إلى تفسير الكليّة هنا بالدين أو بالحلال والحرام (انظر: النحاس، معاني القرآن ٤: ١٠١؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٢٨٧؛ وتفسير ابن أبي زمنين ٢: ٤١٥؛ والجصاص، أحكام

القرآن ٣: ٢٤٦؛ وتفسير الثعلبي ٦: ٣٧؛ وتفسير الميزان ١٢: ٣٢٤ ـ ٣٢٥؛ وتفسير الواحدي ١: ٣٥٢؛ وتفسير السمعاني ٣: ١٩٥؛ والتفسير الكبير ٢٠: ٩٩؛ وتفسير البحر المحيط ٥: ٥١١؛ وتفسير إرشاد العقل السليم ٥: ١٣٥).

وأمّا أنّ الكليّة في الآية الكريمة يراد منها الغالبية، فقد ذكرتُ هناك أنّ الاستخدامات القرآنية لكلمة «كلّ شيء» يفيدنا تتبّعها في أنّ بعضها واردٌ على نحو الشمول الحقيقي كعلم الله بكلّ شيء، وهو كثير جداً في القرآن الكريم، وأنّ بعضها الآخر لا يفيد هذا الشمول، ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُواْ بِمَا أُوتُواْ أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ**﴾ (الأنعام: ٤٤). إذ من الواضح أنه لم يفتح عليهم أبواب كلّ شيء بالمعنى الشمولي للكلمة؛ إذ الآية لا تريد القول: إن إغداق الله عليهم كان في كلّ شيء، والشيء يساوي الموجود، أفهل يغدق الله عليهم النبوّة؟ بل هل يشمل أبواب التكنولوجيا المعاصرة وغيرها؟.. وعليه فالظاهر من الآية الإشارة إلى الإغداق وفتح أبواب العطاء بطريقة مذهلة وكثيرة جداً لا غير، فتكون بياناً بالمبالغة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الكِتَابَ تَمَاماً عَلَى الَّذِيَ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَاء رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ**﴾ (الأنعام: ١٥٤). فهذه الآية ـ طبقاً للعقيدة المعروفة بين المسلمين من نقصان الكتب السماوية السابقة عمّا في القرآن وديانة المسلمين ـ صرّحت بالكلية رغم أنّها غير مرادة، فهل كانت التوراة شاملةً لتمام ما اشتمله القرآن أم لا بدّ من تقديرٍ ما أو حملٍ على المبالغة في الكثرة؟

وهكذا قوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الألْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ**

شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الفَاسِقِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٥). فهل كانت الألواح حاويةً على تمام الدين مطلقاً؟! وهل اشتملت ألواح موسى ـ ولا ندري كم يمكن أن يكون عددها وهو راجع بها إلى قومه ـ على تمام قضايا الدين، بما في ذلك ما جاء في القرآن، وما حصل بعد ذلك، أم لابدّ من تقدير أمرٍ مثل «مما يحتاجون إليه» أو تكون الكلّية تعبيراً عن الكثرة البالغة؟! نعم، يمكن أنّ تكون الآية بصدد بيان أنّ الله قد كتب له موعظة مستخرجة من كلّ شيء، لا أنّها تحتوي كلّ شيء، فيقتصر الاستدلال هنا على قوله: تفصيلاً لكل شيء.

ومن هذا النوع قوله تعالى: **﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً﴾** (الكهف: ٨٤). فهل أعطي ذو القرنين أسباب كلّ شيء مطلقاً، بكلّ تطوّر العلوم وتقدّمها كما يقول عالم سبيط النيلي؟ إلا إذا قيل: أعطي السبيل بحيث لو سلكه لأخذ كلّ شيء.

ومثله قوله تعالى: **﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الفَضْلُ المُبِينُ﴾** (النمل: ١٦). فإذا بنينا على أن «من» ليست للتبعيض، بل حتى لو بنينا، فهل يتصوّر أنهم أوتوا من كلّ شيء في عالم الوجود بما لهذه الكلمة من سعةٍ واستيعاب؟!

ومثله قوله سبحانه: **﴿إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾** (النمل: ٢٣). فهل صحيح أن بلقيس كان لديها من كلّ شيء كما كان لسليمان، وحتى في الملك هل كان لديها فعلاً كلّ شيء تماماً؟! وكيف نقارن هذه الآية بالتي سبقتها حول سليمان، هل حصلت بلقيس على ما حصل عليه سليمان أم أنّه كان أقوى بكثير منها، وحصل على ما عندها وزيادة أيضاً؟

وهكذا قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَماً آمِناً يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقاً مِن لَّدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (القصص: ٥٧). فهل صحيح أن مكّة في ذلك العصر كانت تجبى إليها ثمرات العالم، أم أنّ المراد ثمرات منطقةٍ ما، أو أكثر الثمرات أو هو تعبير للمبالغة أو..؟!

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاء لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٦٨ ـ ٦٩). فهل إنّ النحل يأكل من كلّ الثمرات؟ وهل صحيح أنّ هذا الكلام يقع على إطلاقه؟!

وعليه، فجملة هذه الآيات ـ بضمّها إلى بعضها بعضاً ـ تجعلنا على دراية أكبر بالاستخدام القرآني للتعميم، وهو ما يؤكّد ما قلناه مراراً من أنّ التعميم في اللغة العربية ليس كالتعميم المستخدم في لغة الفلسفة أو المنطق، إنّما يراد به الأكثرية، أو يمكن على الأقلّ أن يراد به المبالغة في الشيء أو بيان الأعم الأغلب، ما شئت فعبّر، وهو ما نسمّيه الموجبة الأكثرية في لغة العرب، بل في لغة العرف عامّة. ولا نقول هنا: إنّ كلمة «كلّ» لا تدلّ على العموم، بل نقول: إن عدم دلالتها عليه ليس أمراً منافياً لمعطيات اللغة، شرط تحقق مبرّر استخدامها، وهو الكثرة الكاثرة والأعم الأغلب. وعليه فمعنى الآية الكريمة أنّنا قد بيّنا لكم في القرآن الكريم أغلب دينكم.

٦٥ ـ ما مدى صحّة حديث صلاة المتزوّج خيرٌ من صلاة الأعزب؟ وكيف نفهم ذلك؟ وهل يشمل حالة تعدّد الزوجات؟

السؤال: روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنّه قال: «ركعتان يصلّيهما

المتزوّج أفضل من سبعين ركعة يصلّيها أعزب». ما مدى صحّة سند هذا الحديث؟ وهل الأفضلية بغضّ النظر عن النوعية؟ ثم هناك حديث آخر يقول: «تفكّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة»، وهو يشمل الأعزب والمتزوّج، إلا إذا قلت إذا تساوت النوعية فهي أفضل من المتزوّج. وهل معنى ذلك أنه إذا تزوّج المتزوّج أربعةً؛ لاستحباب التعدّد عند بعض الفقهاء، أن نضرب أربعة في سبعين؟

● **أولاً**: حديث صلاة المتزوّج أفضل من سبعين ركعة من صلاة الأعزب وارد بعدّة أسانيد، بعضها صحيح، كالذي في كتاب (الكافي ٥: ٣٢٨) للشيخ محمد بن يعقوب الكليني.

ثانياً: إنّ المقصود من هذا الحديث بيان إحدى جهات التفضيل، بمعنى أنّه لو تساوت صلاة متزوّج وأعزب في كلّ الجهات، فإنّ صلاة المتزوّج تكون أفضل منها بسبعين مرّة، وليس المراد أنّ صلاة الفاسق الساهي القلب المتزوّج أفضل من صلاة النبيّ الأعزب الحاضر القلب!!

ثالثاً: إنّ ظاهر الحديث هو بيان فضل الخروج من العزوبة والعيش متأهلاً، فهو بصدد بيان المائز بين صلاة الأعزب ومطلق المتزوّج، لا أنّه بصدد بيان قاعدة في كلّ زواج ولو لم يكن خروجاً من حدّ العزوبة، كما هي الحال في الزواج الثاني، ولهذا فإنّني شخصيّاً ـ وبحثه في محلّه ـ أشكّك في صحّة مقولة استحباب الزواج الثاني الدائم بعنوانه؛ لأنّ أدلّة الزواج وفضله والحث عليه، ظاهرة في مجملها العام في الدعوة للخروج عن حدّ العزوبة إلى التأهّل والاقتران، وهذا لا يفرّق فيه بين الزواج بإمرأة واحدة أو أكثر، وليس هناك نصّ مباشر معتبر السند يدعو ويحث على الزواج الثاني، والأمر في الآية القرآنية الكريمة الدالّة على التعدّد بيانٌ للجواز لا الاستحباب على بحثٍ مطروق في محلّه.

نعم، إذا وقع الزواج الثاني في سياق فعل مستحبّ آخر، وهو تكثير نسل المسلمين، وقلنا بذاك الاستحباب الآخر، فيمكن أن تلحقه مرغوبية بمعنى ما.

هذا، وقد مال الشيخ الاشتهاردي رحمه الله في كتابه (مدارك العروة ٢٩: ٢٠) إلى القول بكراهة الزواج الثاني، إلا أنّ إثبات الكراهة بالعنوان الأوّلي مشكل أيضاً.

٦٦. ما هو رأيكم بالتوثيق العام لمن ورد في تفسير القمي وكامل الزيارة؟

السؤال: ما هو رأيكم بالتوثيق العام لمن ورد في أسانيد تفسير القمّي وكامل الزيارة؟

● أمّا تفسير القمي فلم يصحّ بنظري القاصر ما ادّعي من وجود توثيق عام معتمد فيه، بل إنّ أصل الكتاب الموجود بين أيدينا اليوم لا يحرز نسبته إلى الشيخ الثقة الجليل علي بن إبراهيم القمي. ومحاولات تمييز تفسير القمي عما اختلط به من تفسير غيره غير نافعة، وأمّا كامل الزيارة فالتوثيق العام صحيح، وهو لمشايخه المباشرين فقط، والذين يزيدون عن الثلاثين شيخاً، وبهذا نحكم بوثاقة خصوص هؤلاء المشايخ المباشرين نتيجة التوثيق العام الوارد في المقدّمة. والله العالم.

٦٧. ما مدى صحّة الحديث القائل: «ما أكثر الضجيج وأقلّ الحجيج»؟

السؤال: هناك كلمة نسمعها كثيراً، وخاصّة أيام الحج.. وهي: «ما أكثر الضجيج وأقلّ الحجيج»، أليست هذه الكلمة تراجيدية جنائزيّة؟ وإذا كانت رواية فهل هي صحيحة مضموناً؟

● هذا الحديث أهمّ مصادره الأصليّة ثلاث، وهي:

المصدر الأوّل: كتاب بصائر الدرجات للصفار، قال: عن أبي بصير، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقلت له: جعلت فداك، ما فضلنا على من خالفنا؟ فوالله إنّي لأرى الرجل منهم من هو أرخى بالاً وأنعم رياشاً وأحسن حالاً، قال: فسكت عنّي، حتى إذا كنت بالأبطح، أبطح مكّة، ورأيت الناس يضجّون إلى الله، فقال: «يا أبا محمد، ما أكثر الضجيج والعجيج، وأقلّ الحجيج. والذي بعث محمداً صلى الله عليه وآله بالنبوّة وعجّل روحه إلى الجنة، ما يتقبّل الله إلا منك ومن أشباهك خاصّة»، ومسح يده على وجهي، وقال: «يا أبا بصير، انظر»، قال: فإذا أنا بالخلق كلبٌ وخنزير وحمار، إلا رجل بعد رجل (بصائر الدرجات: ٢٩١).

المصدر الثاني: كتاب الاختصاص، وجاء فيه: عن عبد الرحمن بن كثير قال: حججت مع أبي عبد الله عليه السلام، فإنّي معه في بعض الطريق، إذ صعد على جبل، فنظر إلى الناس، فقال: «ما أكثر الضجيج!» فقال له داود بن كثير الرقي: يا ابن رسول الله، هل يستجيب الله دعاء الجمع الذي أرى؟ فقال: «ويحك يا أبا سليمان، إنّ الله لا يغفر أن يشرك به، إنّ الجاحد لولاية علي عليه السلام كعابد وثن»، فقلت له: جعلت فداك، هل تعرفون محبّيكم من مبغضيكم؟ فقال: «ويحك يا أبا سليمان، إنه ليس من عبد يولد إلا كتب بين عينيه مؤمن أو كافر، وإنّ الرجل ليدخل إلينا يتولانا ويتبرّء من عدوّنا فيرى مكتوباً بين عينيه: مؤمن، قال الله عز وجل: إنّ في ذلك لآيات للمتوسّمين، فنحن نعرف عدوّنا من وليّنا» (الاختصاص: ٣٠٣).

المصدر الثالث: التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام، وجاء فيه:

قال علي بن الحسين عليهما السلام، وهو واقف بعرفات للزهري: «كم تقدّر ههنا من الناس؟» قال: أقدّر أربعة آلاف ألف وخمسمائة ألف كلّهم حجّاج قصدوا الله بآمالهم ويدعونه بضجيج أصواتهم. [فقال له: يا زهري ما أكثر الضجيج وأقلّ الحجيج! فقال الزهري: كلّهم حجّاج، أفهم قليل؟]. فقال له: «يا زهري أدن لي وجهك». فأدناه إليه، فمسح بيده وجهه، ثم قال: «انظر». [فنظر] إلى الناس، قال الزهري: فرأيت أولئك الخلق كلّهم قردة، لا أرى فيهم إنساناً إلا في كلّ عشرة آلاف واحداً من الناس. ثم قال لي: «ادن منّي يا زهري». فدنوت منه، فمسح بيده وجهي، ثم قال: «انظر». فنظرت إلى الناس، قال الزهري: فرأيت أولئك الخلق كلّهم [خنازير، ثم قال لي: «ادن لي وجهك». فأدنيت منه، فمسح بيده وجهي، فإذا هم كلّهم] ذئبة إلا تلك الخصائص من الناس نفراً يسيراً. فقلت: بأبي وأمي يا ابن رسول الله قد أدهشتني آياتك، وحيّرتني عجائبك! قال: «يا زهري، ما الحجيج من هؤلاء إلا النفر اليسير الذين رأيتهم بين هذا الخلق الجمّ الغفير». ثم قال لي: «امسح يدك على وجهك». ففعلت، فعاد أولئك الخلق في عيني ناساً كما كانوا أولاً. ثم قال لي: «من حجّ ووالى موالينا، وهجر معادينا، ووطّن نفسه على طاعتنا، ثم حضر هذا الموقف مسلماً إلى الحجر الأسود ما قلّده الله من أماناتنا، ووفياً بما ألزمه من عهودنا، فذلك هو الحاجّ، والباقون هم من قد رأيتهم. يا زهري حدّثني أبي عن جدي رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: ليس الحاجّ المنافقين المعادين لمحمد وعلي ومحبيهما الموالين لشانئهما. وإنما الحاج المؤمنون المخلصون الموالون لمحمد وعلي ومحبيهما، المعادون لشانئهما، إنّ هؤلاء المؤمنين الموالين لنا، المعادين لأعدائنا لتسطع أنوارهم في عرصات القيامة على قدر موالاتهم لنا..» (تفسير الإمام

العسكري: ٦٠٨ ـ ٦١٠).

وإذا أردنا دراسة هذه النصوص سنجد أنّها غير معتمدة على مستوى الصنعة الحديثية والتوثيق التاريخي، فالحديث الأوّل يوجد في سنده مشاكل، منها وجود الحسين بن برّه، وهو رجل لا وجود لاسمه في كتب الرجال والجرح والتعديل، وفي بعض النسخ ورد الحسين بن بزه، وليس له ذكر في أيّ كتاب حديثي ولا رجالي حتى نعرف حاله، ويحتمل أن يكون الحسين بن بريده وهو رجل مهمل أيضاً.

والحديث الثاني ورد في كتاب الاختصاص الذي لا يعلم مدى صحّة نسبته للشيخ المفيد، وقد شكّك السيد الخوئي نفسه في نسبة هذا الكتاب للمفيد (انظر ـ على سبيل المثال ـ: معجم رجال الحديث ٨: ١٣٠، ١٩٧، ٣٠٧، ٣٤٥، ٣٥٥)، علماً أنّ في السند اثنين متهمين بالوضع والغلو، وهما علي بن حسان وعبد الرحمن بن كثير حيث ضعّفهما العلماء جدّاً واتهموهما بالكذب والوضع، ومثل هذه الروايات تنسجم مع ثقافتهم.

وأمّا الحديث الثالث، فإنّ تفسير الإمام العسكري لم يثبت صحّة نسبته إليه، والمشكلة الأعظم في هذا التفسير أنه مرويّ بسند ينتهي إلى كلّ من أبي يعقوب يوسف بن محمد بن زياد وأبي الحسن علي بن محمد بن سيار (يسار)، وهما رجلان مجهولا الحال، بل مهملان جداً، وهذا القدر من الإهمال يسقط قيمة التفسير كلّه؛ من هنا لم يحظَ هذا التفسير بين الشيعة بكثير أهمية، حيث حمل عليه العديد من العلماء، بل ذهب بعضهم إلى أنه موضوع، يقول السيد الخوئي: «إنّ الناظر في هذا التفسير لا يشك في أنّه موضوع، وجلَّ مقام عالم محقّق أن يكتب مثل هذا التفسير، فكيف بالإمام» (انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٧).

وممّن أسقط حجية هذا التفسير ابن الغضائري، والعلامة الحلي، والتفرشي، والمحقق الداماد، والاسترآبادي صاحب منهج المقال، والأردبيلي، ومحمد جواد البلاغي، والمحقق التستري، والميرزا الشعراني، والسيد هاشم الخوانساري وغيرهم.

هذا وقد ورد الحديث في مختصر بصائر الدرجات أيضاً بسند فيه ابن أبي حمزة البطائني وهو رجل ضعيف.

أمّا من الناحية المضمونيّة، فلو اقتصرت هذه النصوص على جملة: ما أكثر الضجيج وأقلّ الحجيج، لكان يمكن تفسيرها بأنّها ضرب من التجوّز يراد به المبالغة، كما تقول: إنّ أكثر المصلّين اليوم لا يستفيدون من صلاتهم إلا حركات جسدية، أو تقول: ما يصوم أكثر الناس حقيقة، بل لا يأتيهم من الصوم إلا الجوع والعطش، لكنّ تكملة الأحاديث تدلّ على أنّها جاءت في سياق التمييز الطائفي بين الشيعة وغيرهم، وفي سياق مسألة عدم قبول الأعمال من غير الإمامي، وهي وفقاً لأصول الاعتقاد الشيعي منسجمة معها على ما هو المعروف، فترتبط بتلك المسألة وبإشكاليّاتها ومعانيها والبحث فيها، ولا نخوض الساعة في هذا الأمر.

٦٨. ما مدى صحّة حديث: «من مات لا يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهليّة»؟

السؤال: ما مدى صحّة حديث: «من لم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية» متناً وسنداً، شيعيّاً وسنياً؟

● الحديث من طرق الشيعة له عدّة أسانيد، وبعضها صحيح معتبر كالذي

جاء في كتاب الكافي للشيخ الكليني (ج١، ص٣٧٧)، وقد ورد الحديث في مصادر أهل السنّة بألفاظ مختلفة أيضاً، وبعضها يمكن أخذ تفسير آخر له غير متطابق مع بعض التفاسير المحتملة بالصيغة التي ذكرتموها.

ولا يبدو لي أنّ في الحديث مشكلة متنيّة، فهذا التعبير (ميتة الجاهليّة) وارد في غير هذا الموضوع أيضاً ممّا يعلم فيه عدم إرادة الكفر، ولا يقصد منه الكفر والارتداد بالضرورة، بل هو تعبير عن النكوص والتراجع، تماماً كما نقول: تارك الصلاة كافر، حيث ورد مثل هذا كثيراً في النصوص.

وأمّا أنّ هذا الحديث يرتبط بالأئمة من أهل البيت خاصّة أم بمعنى أوسع له علاقة بالولاء السياسي للمسلم ولو في غير عصر المعصوم، بحيث يكون النبي وأهل البيت أبرز أفراده وأكملها، فهذا بحث طويل نتركه لمناسبة أخرى، ويمكن مراجعة كتب الحديث والكلام وشروح الحديث عند المسلمين، فهناك من يرى ـ ككثير من علماء الإماميّة إن لم يكن جميعهم ـ أنّه خاصّ بالإمامة بالمعنى العقدي، فيما يرى آخرون ـ وكثيرٌ منهم من أهل السنّة ـ أنّ مقصود الحديث هو الانتماء السياسي والاجتماعي للمسلم، بحيث ينتمي إلى الجماعة المسلمة وينصاع لطاعة أمير المسلمين وإمامهم ودولتهم الشرعيّة، فيدخل في عهدهم واجتماعهم السياسي وفي بيعة الإمام الشرعي، وبهذا يكون المقصود من ميتة الجاهلية أنّ عدم معرفة إمام الزمان يعيد هذا الشخص إلى العصر الجاهلي، حيث لم يكن هناك رأسٌ للدولة ومركزيّة ينتمي الجميع إليها، بل هي الفوضى والقبليات والتشرذمات.

ولكلّ تفسير من هذين التفسيرين وجهة نظره ومقاربته الخاصّة للموضوع، تراجع في محلّها.

٦٩ـ ما مدى صحّة الحديث النبوي: «يا علي، كنتَ مع الأنبياء سرّاً، ومعي جهراً»؟

السؤال: ما مدى صحّة الحديث الذي يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم: «يا علي، كنتَ مع الأنبياء سرّاً، ومعي جهراً»؟

● بعد التتبّع المتواضع، لم أجد لهذا الحديث أصلاً بين أيدينا ولا أيّ سند على الإطلاق، لا عند الشيعة ولا عند السنّة، وقد نقله الملا فتح الله الكاشاني (٩٨٨هـ) في كتابه زبدة التفاسير، ونقله السيد الميلاني في نفحات الأزهار عن كتاب معارج العلى المخطوط من تأليف العالم السنّي الشيخ محمد صدر العالم الذي كان حيّاً حدود عام ١١٤٦هـ. وقد ورد بصيغة «بعث علي مع كلّ نبي سراً وبعث معي جهراً»، وأخذت هذه الصيغة من كتب أخلاقيّة وصوفية متأخّرة كشرح دعاء الجوشن، وذكره حيدر الآملي (ق ٨هـ) في كتاب جامع الأسرار، كما أورده الميرزا جواد ملكي التبريزي (١٣٤٣هـ) في المراقبات.

والذي يبدو لي أنّ هذا الحديث ـ بحسب ما هو متوفّر بين أيدينا ـ يعود في أقدم مصدر له إلى القرن الثامن الهجري، وأنّه حضر بقوّة عند المتصوّفة والعرفاء، ولم يرد ذكره في حدود تتبّعي في أيّ مصدر حديثي سنيّ أو شيعي ولا مصدر تاريخي قديم، فضلاً عن أنّ من أورده لم يذكر سنده إليه ولا مصدره الذي يرجع إلى القرون الأولى، فلا يمكن الاعتماد عليه من زاوية الصنعة الحديثية ولا من زاوية التوثيق التاريخي.

يضاف إلى ذلك أنّ هذا الحديث يفترض أنّ الإمام علياً عليه السلام كان مع كلّ الأنبياء، مع أنّ رسول الله نفسه لم يكن له مثل هذه المنزلة، فالله يقول له بعدما يحدّثه عن قصّة موسى عليه السلام: ﴿**وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا**

إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آَيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (القصص: ٤٤ ـ ٤٦)، وبعد حديثه عن قصّة مريم وزكريا، قال سبحانه وتعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران: ٤٤)، وبعد حديثه عن قصّة نوح يقول سبحانه: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود: ٤٩)، وبعد حديثه بالتفصيل عن قصّة يوسف يخاطب الله نبيّه المصطفى، فيقول له: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (يوسف: ١٠٢)، أفهل ينسجم هذا الخطاب القرآني مع فكرة أنّ الرسول أو أحد الأئمّة كان مع كلّ الأنبياء سرّاً؟!

٧٠ ـ كيف أتمكّن ـ أنا السنّي المذهب ـ من الوثوق بأحاديث الشيعة؟!

السؤال: تباحثت مع أحد الإخوة السنّة من التيار الأشعري في إحدى المجموعات على شبكة الفيسبوك، فقلت: لماذا لا يستدلّ أهل السنّة بأحاديث الكافي وبحار الأنوار وغيرها من كتب الشيعة الحديثية، كما يستدلّ بعض علماء الشيعة بأحاديث صحيح البخاري وصحيح مسلم والسنن الأربع وغيرها؟ فقال: لا توجد وثاقة في كتب الحديث عند الإماميّة، حتى أنّ المجلسي نفسه ضعّف حدود ٩٠٠٠ حديث بناء على قواعد الحديث عند الإماميّة، فكيف إذا أعملنا قواعدنا في الباقي؟! أريد منكم توضيح هذا الموضوع، مع العلم أنّني سنّي المذهب، ولكنّي أحبّ أن

أتعرّف على مذاهب الآخرين من خلال كتبهم وقواعدهم وعلمائهم، دمتم ذخراً للأمّة الإسلامية والعالم أجمع، وفتح الله عليكم.

● لقد كتبتُ في هذا الموضوع دراسة مفصّلة جدّاً جمعت الكثير من الإشكاليّات الحديثية السنيّة على الحديث الإمامي، لكن بالنسبة للنقطة التي أشرتم إليها، فإنّ أهل السنّة يحاكمون الطرف الآخر بذهنية وجود كتب صحاح عنده، فلأنهم اعتادوا على مرّ التاريخ أن يعتبروا كتابَي الإمامين مسلم بن الحجاج وأبي عبد الله البخاري صحيحين، لهذا نظروا لغيرهم أنّه إذا لم يكن عنده كتاب صحيح فهذا ضعفٌ حديثي. وهناك فارق بين أن يكون لديك كتابٌ في الصحيح كصحيح البخاري، وبين أن يكون لديك كتابٌ ليس مؤلّفاً في الصحيح، ولكنّه يحوي أحاديث صحيحة.

اُفرضوا ـ على سبيل المثال ـ أنّ السنّة لم يعرفوا كتب الصحيحين، ولم يترك لهم التاريخ أيّ مصنّفٍ في الصحيح، لم يترك لهم سوى معاجم الطبراني ومصنّف عبد الرزاق أو مصنّف الكوفي وغير ذلك، وعندما بحثوا في هذه الكتب وجدوا أنّ سبعين في المائة منها ضعيف السند، وثلاثين من الصحاح والحسان، هل هذا يشكّل معضلة توجب طرح الأحاديث الصحاح عند الطبراني ولو كانت قليلة؟ برأيي الشخصي كلا، فالمهم أنّ هناك أحاديث صحيحة مقابل الأحاديث الضعيفة، فأنت الآن لو جمعت كتب الحديث كلّها عند السنّة، فستجد أكثر من نصف الأحاديث ضعيفاً، لاسيما على مناهج التشدّد السندي كتلك التي مارسها العلامة المجلسي، ولكنّ هذا لا يضرّ بقيمة الحديث الشريف عند أهل السنّة.

وخلاصة ما أريد قوله هو أنّ تضعيف بعض ـ وليس كلّ ـ علماء الشيعة لآلاف الأحاديث التي وردت في كتبهم لا يعني أنه ليس عندهم حديث، أو لا

قيمة حديثيّة لما جاء في كتبهم؛ لأنّ الشيعة لم يؤلّفوا في الصحيح حتى نقول بأنهم ألّفوا وتبيّن أنّ صحاحهم غير صحيحة، بل هم ألّفوا في الجامع بين الصحيح وغيره، وجاء العلماء ونقّحوا ذلك، تماماً كما كانت الحال قبل البخاري ومسلم حيث لم يكن قد أُلّف في الصحيح كما هو المعروف. ولعلّ أوّل من ألّف في الحديث الصحيح عند الشيعة هو العلامة الحلي في كتابٍ له لم يصلنا، ثم الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)، حيث ألّف كتاب (منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان)، ورأى أنّ هناك ما يقرب من ثلاثة آلاف حديث صحيح وحسن في الكافي لوحده، وهذا قريبٌ من الروايات الصحيحة التي في البخاري، بعد حذف المكرّرات وأمثالها، فأيّ ضير في المسألة؟ فبإمكان الشيعة اليوم أن يجمعوا ما صحّ من الحديث عند أغلبيّتهم كما فعل أهل السنّة في القرن الثالث الهجري، ويقدّموه بين يدي المذاهب الأخرى، كما فعل الدكتور محمد باقر البهبودي حفظه الله في كتابه (صحيح الكافي)، وليس المهم كم عندك من أحاديث صحيحة، بل المهم أنّ عندك من صحاح الحديث وحسانها ما ينفع.

وكلامي هنا من زاوية الصنعة الحديثيّة، لا من زاوية أنّ الحديث الإمامي يمكنه إثبات المعتقد الإمامي لو أخذنا الصحيح منه فهذا أمر آخر، وعليه فلا أجد مبرّراً لرفض السنّة مجمل الحديث الإمامي دفعةً واحدة، تماماً كما لا أجد مبرّراً لطرح الشيعة كلّ الأحاديث السنيّة تحت شعار واحد عند الطرفين يتفقان عليه هذه المرّة، وهو عدم الثقة بالآخر، وقد كنت يوماً سألتُ أحد أساتذتي الفقهاء قبل قرابة السبعة عشر عاماً عن السبب في عدم اعتماد علماء الإماميّة على كلمات علماء الرجال والجرح والتعديل عند أهل السنّة في غير ما يكون فيه خلاف كمسألة عدالة الصحابة، فتأمّل قليلاً، ثم أجابني بأنّ المشكلة أنّنا لا نثق

بهم فلا يشملهم دليل حجية البيّنة أو حجيّة خبر الواحد الثقة، فعندما تكون المشكلة ـ هنا وهناك ـ هي عنصر الثقة، وليس عنصر المعطيات العلميّة التي تؤدّي إلى فقدان الثقة، فلن نتمكّن من الوصول إلى قراءة علميّة موضوعية لبعضنا بعضاً، وأخال أنّك لو سألت علماء أهل السنّة نفس السؤال الذي سألته أنا لهذا الأستاذ الجليل رعاه الله، لسمعت الجواب عينه.

وأخيراً، ألفت عنايتكم إلى أنّ العلامة المجلسي عندما ضعّف هذه الأحاديث، فقد ضعّفها بناءً على نظريّة خاصّة في حجيّة الحديث هجرت اليوم عند الإماميّة، وهي اشتراط صحّة الحديث بأن يكون الرواة جميعهم في سلسلة السند من الطائفة الإماميّة، فلو حذفنا هذا الشرط لتغيّرت المعادلة التي اعتمدها المجلسي، علماً أنّ المجلسي لا يؤمن بهذه النظريّة أساساً، وإنّما اعتمدها في مثل كتاب (مرآة العقول) من باب أنّها تنفع عند تعارض الأخبار، لا في أصل حجيّة الأخبار، وهذا موضوع مفصّل تعرّضت له في كتابي المتواضع (دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة)، ورأيت هناك أنّ التعاطي مع المجلسي على أنّه رفض هذه الأحاديث وأنّه لم يكن يؤمن بها، غير صحيح، بل هو خطأ في فهم طريقة المجلسي المعروف بإخباريّته التي لا تنسجم مع هذا النوع من النقد الحديثي.

٧١. ما مدى صحّة الأدعية الموجودة اليوم؟ وكيف نتعامل معها؟

السؤال: ورد عدد كبير من الأدعية المنسوبة إلى الأئمة عليهم السلام في الإقبال ومفاتيح الجنان وغيرهما من الكتب، فهل هذه الأدعية ثابتة ومعتبرة؟ وهل ثبت التوقيت الخاصّ بها كدعاء كميل لليلة الجمعة والعهد والندبة و.. كما أننا نجد أنّ

المستوى في الأدعية متفاوت من حيث الخطاب، فهل يطالب الإنسان العادي المبتلى بالمعاصي مثلاً بكمال الانقطاع إلى الله، كما ورد في المناجاة الشعبانية إذا قرأها. أرجو من سماحتكم التوجيه في كيفية التعامل مع الأدعية، والإجابة على ما سألت، ولكم الشكر الجزيل.

● **أولاً**: إنّ الكثير ـ وربما أغلب ـ الأدعية الواردة في مصادر الحديث والأدعية ـ عدا الصحيفة السجاديّة التي يوجد جدل حول سندها ـ ضعيفةٌ من حيث السند على مستوى البحث الرجالي والتوثيق التاريخي؛ نظراً لمشاكل متعدّدة ابتليت بها بعض الكتب التي تشكّل مصادر للأدعية، وأهمّ هذه المشاكل أنّ هذه الكتب حذفت الأسانيد والمصادر التي أخذت منها هذه الأدعية ولم تذكرها أساساً، كما هي الحال مع مثل كتاب مصباح المتهجّد للشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ).

ومن هنا، يمكن للإنسان أن يدعو بهذه الأدعية لا بقصد الورود، ولا بنيّة انتسابها للنبي وأهل بيته، ويكون المنهج في التعامل معها حينئذٍ هو التالي:

أ ـ كلّ دعاء لا يحوي أيّ مشكلة متنيّة أو في مضمونه، فيمكن الدعاء به والتعامل معه والتفاعل دون نسبته لأهل البيت عليهم السلام، ولا داعي لتركه أو للدعوة لتركه لمجرّد عدم صحّته السنديّة ما دام مضمونه سليماً، لكن لا يمكن الاستناد إليه في الاحتجاجات الفكرية والدينية بوصفه مصدراً مرجعيّاً في الاجتهاد الفقهي أو العقدي أو غير ذلك.

ب ـ وأمّا إذا كانت هناك مشكلة متنيّة ومضمونيّة ـ من وجهة نظر الباحث ـ في هذا الدعاء أو ذاك، بعد عدم ثبوته التاريخي أو السندي، فإنّ من حقّه توجيه النقد وإبداء التحفّظ على الثقافة التي يروّجها هذا الدعاء أو ذاك، حتى لو لم تبلغ

المشكلة المتنيّة المضمونيّة حدّ صلاحيتها لردّ الحديث على تقدير صحّته السنديّة.

هذا هو الموقف بشكل عام، وأمّا إذا أردتم تحديد القيمة التاريخية لهذا الدعاء بعينه أو ذاك فيجب تحديد الدعاء حتى نجيب عن ذلك.

ثانياً: لا يبدو لي أنّ هناك ضيراً في أن يدعو الإنسان بكمال الانقطاع إلى الله تعالى، ولو كان غارقاً في الذنوب؛ فإنّ ذلك من الطموح الرفيع الذي ينشده الإنسان أيضاً، لكنّ المنهج في التعامل مع الأدعية على هذا المستوى هو اختيار الأدعية المتناسبة مع حاله والتي يجد نفسه متفاعلاً معها بشكل أكبر، فإنّ المُقْبِل على الأدعية والمستحبات والمندوبات هو ـ كما يقول بعض أساتذتنا فيما سمعناه منه، وهو المرجع المغفور له الشيخ محمد تقي الفقيه على ما أذكر ـ كالمدعوّ إلى وليمة فيها أصناف، فحيث لا يقدر عليها جميعاً يختار منها ما يناسبه ويتلاءم معه. والمناسبة هنا في تقديري هي التفاعل الروحي، فليس المهم كم تقرأ بلسانك، ولكنّ المهم كم تقرأ بقلبك ووجدانك. وإذا كان هناك دعاءٌ لا ينطبق على الداعي، كما لو كان الإنسان عاقراً وهو يدعو بشيء يتعلّق بأولاده، فيمكن قصد التقدير أو تجاوز هذا المقطع، ما لم يرد في النصوص الصحيحة التعبّد بشيء في هذا المضمار.

٧٢. ما معنى قول الإمام علي: «من أطاع التواني ضيّع الحقوق»؟

السؤال: ما معنى قول الإمام علي: «من أطاع التواني ضيّع الحقوق»؟ فإنّني لم أفهم هذا المقطع.

● أي أنّه من اتّبع سبيل التواني والتباطؤ والتساهل في أخذ الحقوق، فإنّ هذه الحقوق سوف تضيع عليه، فالحقوق لابدّ أن يسعى الإنسان لأخذها، لا أن

يتساهل ويتباطأ في هذا المجال، وقد عبّر الإمام علي عليه السلام بكلمة (أطاع) ليفيد أنّ الإنسان ينقاد للتساهل والتواني، ويخضع لهذا النمط من التعاطي مع الحقوق.

٧٣. هل النار هي مثل المعصية في قوله: ﴿وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا﴾؟

السؤال: يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا﴾ (الأنعام: ١٦٠)، كيف يكون المثل هو نار جهنم؟ وما هو المراد من هذه الآية الشريفة؟

● ليست الآية الكريمة بصدد الحديث عن مماثلة العقاب للمعصية حتى تسجّلوا هذا الإشكال، بل هي بصدد المقارنة بين الحسنات والسيئات، قال تعالى: **﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾** (الأنعام: ١٦٠)، ومعنى ذلك أنّ الآية تفترض أنّ الحسنة تساوي مثلاً مائة شجرة في الجنّة (وهذا للتمثيل)، والسيئة تستحقّ النار لمدّة عشرة أيام مثلاً، فهنا الآية بصدد القول بأنّ هذا القانون الإلهي سوف يكون لصالح المطيع ولن يظلم فيه العاصي، أمّا أنّه لصالح المطيع فإنّه لو فعل حسنةً فسوف يأخذ عشرة أضعافها وسيسجّل وكأنه فعل عشر حسنات، فسيكون له ألف شجرة، وأمّا العاصي فلو فعل فلن نزيد عليه شيئاً، وسيكون عليه مقدار عشرة أيام في النار ولن نضاعف العذاب؛ لأنّنا نحسب معصيته معصيةً واحدة لا عشرة معاصي.

وهذا مثل أن يقول الأب في البيت: إذا أطعتم أمري فسوف أضاعف

مصروفكم اليومي عشرة أضعاف جزاءً حسناً، ولكن لو عصيتم وكان عقابي هو الحبس في البيت لمدّة يوم فلن أزيد مدّة الحبس، وسأحتفظ بهذا القدر من العقوبة. فالآية لا تريد أن تضع مقارنةً بين المعصية والعقوبة المتعلّقة بها، بل بين المعصية وعقوبة المعصية الواحدة مقابل المعصية مع عقوبة عشر معاصٍ، على خلاف الحسنات فهي تريد أن تجعل ثواب الحسنة هو ثواب عشر حسنات، فلا ربط لها بالإشكالية المثارة في سؤالكم، ولهذا جاء في آية أخرى، قوله تعالى: ﴿**مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (القصص: ٨٤).

٧٤. هل كلمة ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ تعني الشهود (العرفاني) للنفس؟

السؤال: يذكر بعض العلماء أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، هو أنّهم حصل لهم شهود أنفسهم، أي حصل لهم الكشف الشهودي لأنفسهم، وأنّ هذه الآية تدلّ على أنّ معرفة النفس تعني معرفة الله سبحانه أو تؤدّي إليها. هل توافقون على هذا التفسير؟

● هذه الآية الكريمة لا علاقة لها ـ في تقديري المتواضع ـ لا من قريب ولا من بعيد بموضوع العلم الشهودي الذي يطرحه الفلاسفة والعرفاء، والذي جرى إسقاطه هنا على الآية الكريمة، انتصاراً للنزعة العرفانية التي ترى وجود ترابط بين معرفة النفس ومعرفة الله بمعنى خاصّ، فمن عرف نفسه عرف ربّه، ومبرّر ما نقوله هو أنّ تعبير (أشهده على نفسه) يعني في لغة العرب: (أخذ منه

إقراراً)، والإقرار هو شهادة على النفس، والآية الشريفة لا تقول: وأشهدهم أنفسَهم، بل تقول: وأشهدهم على أنفسهم، أي أخذ منهم إقراراً بأنّ الله ربّهم، فإنّ قوله بعد ذلك: ﴿**أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى**﴾ شرحٌ لهذا الإقرار، فيكون المعنى: لقد أخذ الله من الناس إقراراً أقرّوه على أنفسهم بأنّ الله ربّهم.

هذا هو معنى الآية في لغة العرب وبحسب الدلالة العرفية، وهذا التعبير سائد جدّاً في اللغة العربية، وقد استخدمه القرآن الكريم نفسه، حيث قال: ﴿**يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آَيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ**﴾ (الأنعام: ١٣٠)، والمعنى نحن نقرّ بأنّه قد جاءتنا الرسل، وقد أقرّوا أنّهم كفروا بالله.

وقال تعالى: ﴿**فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآَيَاتِهِ أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ**﴾ (الأعراف: ٣٧)، أي وأقرّوا بكفرهم.

وقال سبحانه: ﴿**ما كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ**﴾ (التوبة: ١٧)، أي ما صحّ أن يأتوا إلى مساجد الله وهم يقرّون بالكفر، ويعلنون أنّهم لا يؤمنون بصاحب المسجد، وهو الله سبحانه.

ومن أكبر الأخطاء التي رأينا انتشاراً واسعاً لها في العقود الأخيرة في وسط المشتغلين بالدرس الفلسفي والعرفاني، هو الوقوع في شَرَك تشابه الألفاظ وفهم النصّ القرآني فهماً فلسفيّاً أو عرفانيّاً نتيجة ذلك، فقد تمّ هنا التقاط كلمة

(أشهدهم)، وإجراء مقاربة بينها وبين مصطلح (الشهود) الوارد في كلمات العرفاء، فكانت النتيجة أنّ المقصود في الآية هو شهود النفس، بما لهذه الكلمة من معنى صوفي معروف، وينبغي علينا دوماً التنبّه لمثل هذه الأخطاء، كي لا نقع في تفسيرات غير عربية للنصّ القرآني الكريم.

٧٥. لماذا يتهم الحديث بالوضع لمجرّد أنّه يثبت ثواباً عظيماً على أمر بسيط؟!

السؤال: يجعل بعض العلماء من شواهد وضع الحديث وكذبه أن يعطي ثواباً عظيماً على أمر بسيط، لماذا نستغرب من أن يعادل عملٌ صغير كذا وكذا من الثواب والأعمال، مع أنّ القرآن يصرّح بأنّ ليلة القدر خيرٌ من ألف شهر؟

● **أولاً**: ليس هناك مانع من أن يكون العمل الصغير موجباً لثواب كبير عند الله، فالله هو المتفضّل على عباده بالثواب، لكنّ المستغرب هو أن يكون العمل الصغير موجباً لثوابٍ يفوق ثواب العمل الكبير أو موجباً لثوابٍ خياليّ، كأن يقول: من قال كذا وكذا، كان له أجر جميع الأنبياء، أو كان له ثواب جميع الشهداء، فكيف يعقل هذا دون استخدام تأويلات غير مستساغة؟ وكيف يفسّر؟ أو كأن يأتي حديث ويقول: من ذكر هذا الدعاء بعد الصلاة لعشرة أيام وجبت له الجنة، فإنّ ثبوت الجنة له لأجل مثل ذلك أمرٌ خيالي غير معقول.

ولهذا لا نجد مثل هذه النصوص في القرآن الكريم، بل قارن بين هذا الحديث مثلاً وبين الثقافة التي يبنيها القرآن الكريم بقوله: ﴿**أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ**﴾ (العنكبوت: ٢ ـ ٣)، وبقوله سبحانه: ﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ**

تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللهِ قَرِيبٌ﴾ (البقرة: ٢١٤)، وبقوله عزّ من قائل: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ وَلِيُمَحِّصَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٠ ـ ١٤٢).

ولو تأمّلنا قليلاً في الثقافة القرآنية فهي تريد أن ترفض أسلوب إعطاء القيمة والدرجة الواحدة بين سقاية الحاجّ وعمارة المسجد الحرام وبين الجهاد والقيام بالواجبات الدينية العظمى التي تحمل معاني التحدّي في الحياة، قال تعالى: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (التوبة: ١٩ ـ ٢٢)، فالقرآن في كلّ تفاصيله يقدّم التجربة الابتلائية التي تمنح الإنسان درجة الخلاص على أنّها تجربة تحدٍّ ومثابرة وجهاد ومصاعب، أمّا أولئك الذي يريدون نشر ثقافة الدخول للجنّة بمجرّد حبّ النبي أو حبّ الصحابة أو حبّ أهل البيت فقط وفقط مهما فعل الإنسان من أمورٍ أخرى، أو بمجرّد المحافظة على المراسم والطقوس التي تصدر منهم بلا صعوبة وإنّما عن طريق العادة الاجتماعية، وقد خلقوا على ذلك كلّه نتيجة وضعهم الاجتماعي، دون أن يركّزوا النظر على أدائهم الديني في مواقع

الاختبار والامتحان.. فإنّهم يبتعدون عن مقاصد القرآن الكريم، ويتشبّثون بالنصوص الحديثية التي غالبها ضعيف ويقدّم ثقافةً تعطيليّة.

نعم، هذه الأشياء لها عند الله ثواب كبير جدّاً، لكنّ وجود الثواب الكبير جدّاً أمر يختلف في الثقافة القرآنية عن دخول الجنّة والنجاح في تجارب الامتحان الدنيوية، فالحياة في القرآن تجربة وتحدّ وابتلاء، وكم رأينا من أشخاص حافظوا على الشكليّات لكنّهم سقطوا في أبسط الامتحانات الأخلاقيّة، وتخلّوا عن كثير من واجباتهم الدينية، فإذا أريد تبنّي هذه النصوص الحديثية بهذه الطريقة فهذا خلاف المحتوى القرآني، وإذا أريد تقييدها فليبيّن هذا التقييد، فإن كان عرفيّاً أمكن الأخذ بالحديث، أمّا إذا كان غير عرفي فإنّ هذه الأحاديث التي من هذا النوع ـ لا مطلق الأحاديث التي تفيد الثواب العظيم ـ يصبح التأكّد من صدورها مشكلاً بحسب فهمي القاصر.

ثانياً: إنّ الآية القرآنية التي أشرتم إليها لا علاقة لها بموضوعنا هنا، فهي تفيد أنّ هذه الليلة تفوق تلك الليالي بكثير، لا أنّ العمل في هذه الليلة يفوق أعمال كلّ شيء، فهذا لا تثبته هذه الآية الشريفة، فكأنّ العالم ـ بغيبه وشهوده ـ في هذه الليلة المباركة تعلَن فيه حالة الطوارئ ويحصل فيه ما لا يحصل في ألف شهر، من تنزّل الملائكة والروح ومن أنّه يفرق فيها كلّ أمرٍ حكيم، وأين هذا من أنّ المراد من الآية أنّ من يفعل فعلاً في هذه الليلة يكون له أجر ألف شهر؟! فليلاحظ جيداً فإنّ حديثنا خاصّ بالآية الكريمة.

٧٦. ما هو المستند في ختم التلاوة القرآنية بقول: (صدق الله العليّ العظيم)، وليس (صدق الله العظيم)؟

السؤال: يؤخذ على الشيعة اليوم أنّهم يحاولون أن يختلفوا عن سائر المسلمين في

كلّ شيء، ويذكرون مثالاً على ذلك، وهو أنّ المسلمين يقولون في ختام قراءة القرآن: (صدق الله العظيم)، بينما يقول الشيعة: (صدق الله العليّ العظيم)، فمن أين جاءت (صدق الله العلي العظيم)؟ وهل صحيح أنّ المراد بكلمة (العليّ) فيها هو الإمام علي عليه السلام، ولذلك اعتمدها الشيعة اليوم؟

● ورد في الحديث الذي نقله الشيخ النمازي المتوفى عام ١٤٠٥هـ (مستدرك سفينة البحار ٨: ٤٨٥) عن مسائل عبد الله بن سلام، قال النبي ـ صلى الله عليه وعلى آله ـ: فأخبرني ما ابتداء القرآن وما ختمه؟ قال: «يا ابن سلام، ابتداؤه بسم الله الرحمن الرحيم، وختمه صدق الله العليّ العظيم».

والمصدر الأقدم المتوفّر بين أيدينا اليوم لهذه الرواية هو كتاب (بحار الأنوار ٥٧: ٢٤٣) للعلامة المجلسي (١١١١هـ)، لكن بمراجعة كتاب البحار الذي ينقل عنه النمازي نفسه، نجد أنّ كلمة (العليّ) قد وضعت بين معقوفتين، مما يشير إلى أنّها ليست من الأصل ولو على بعض النسخ، وأصل الحديث الوارد في بحار الأنوار طويل، ومطلعه النصّ التالي للعلامة المجلسي، حيث يقول: «أقول: وجدت في بعض الكتب القديمة هذه الرواية، فأوردتها بلفظها، ووجدتها أيضاً في كتاب (ذكر الأقاليم والبلدان والجبال والأنهار والأشجار) مع اختلاف يسير في المضمون، وتباين كثير في الألفاظ، أشرت إلى بعضها في سياق الرواية، وهي هذه: مسائل عبد الله بن سلام، وكان اسمه (اسماويل) فسمّاه النبي صلى الله عليه وآله عبد الله، عن ابن عباس رضي الله عنه قال: لما بعث النبي صلى الله عليه وآله أمر علياً أن يكتب كتاباً إلى الكفار، وإلى النصارى وإلى اليهود، فكتب كتاباً أملاه جبرئيل على النبي صلى الله عليه وآله، فكتب...» (بحار الأنوار ٥٧: ٢٤١)، والحديث كما أشرنا طويل، وهو بهذه الطريقة يكون قد عثر عليه المجلسي بطريق

الوِجادة، بحسب اصطلاح علماء الحديث، فالمجلسي رأى الكتاب في مكان ما ولا ندري كيف حصل عليه، وهل النسخة التي حصل عليها موثوقة أم لا؟ ثم قام بنقل هذا النصّ من الكتاب، وبهذه الطريقة التي يصرّح بها هو نفسه، ومن ثم فليس للمجلسي طريق لهذا المصدر أو لا أقلّ لم يتبيّن لنا أنّ له طريقاً معتبراً يعود إلى عبد الله بن سلام الذي يرجع إلى القرن الأوّل الهجري، وبين المجلسي وبينه عشرة قرون، فمن الصعب للغاية الاعتماد على حديث من هذا النوع وبهذه الطريقة، ما لم يبنَ على قاعدة التسامح وشمولها لمثل هذه الروايات.

هذا، وقد جاء في بعض المرويّات أنّ المسلمين قالوا هذه الجملة (صدق الله العليّ العظيم) في معركة الأحزاب، دون ارتباطها بذكر القرآن الكريم وختم التلاوة بها. ويقول الشيخ النراقي (١٢٠٩هـ) عند بيانه آداب التلاوة القرآنية ما نصّه: «وافتتاح القراءة بقوله: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، وأن يقول عند الفراغ من كلّ سورة: صدق الله العليّ العظيم وبلغ رسوله الكريم، اللهم انفعنا به وبارك لنا فيه، والحمد لله ربّ العالمين» (جامع السعادات ٣: ٢٩٤). لكنّ النراقي لا يبيّن لنا مستنده في هذا النصّ الخاصّ لختم التلاوة القرآنيّة. وبناءً على هذا كلّه، لا يمكن إثبات استحباب ختم التلاوة القرآنية بهذه الجملة بعينها شرعاً.

بل إنّ المتتبّع في النصوص يجد أنّ جملة (صدق الله العظيم) وردت في مصادر أقدم نسبيّاً من المصادر التي وردت فيها جملة (صدق الله العليّ العظيم)، فقد أورد الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في (مصباح المتهجّد: ٨٠٧)، ومثله الكفعمي في (المصباح: ٥٣١)، في أعمال أمّ داوود، النصَّ التالي: «ستحبّ أن يدعو بدعاء أمّ داود: وإذا أراد ذلك فليصم اليوم الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر،

فإذا كان عند الزوال اغتسل، فإذا زالت الشمس صلّى الظهر والعصر يحسن ركوعهنّ وسجودهنّ، ويكون في موضعٍ خال لا يشغله شاغل ولا يكلّمه إنسان، فإذا فرغ من الصلاة استقبل القبلة، وقرأ الحمد مائة مرة، وسورة الإخلاص مائة مرة، وآية الكرسي عشر مرات، ثم يقرأ بعد ذلك سورة الأنعام، وبني إسرائيل، والكهف، ولقمان، ويس، والصافات، وحم السجدة، وحم عسق، وحم الدخان، والفتح، والواقعة، والملك، ون، وإذا السماء انشقّت وما بعدها إلى آخر القرآن، فإذا فرغ من ذلك قال ـ وهو مستقبل القبلة ـ: صدق الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحيّ القيوم ذو الجلال والإكرام الرحمن الرحيم الحليم الكريم الذي ليس كمثله شيء وهو السميع العليم البصير الخبير».

لكنّ هذا النصّ ـ لو لم يكن له صيغة أخرى ـ لا يثبت أيضاً استحباب قول (صدق الله العظيم) بخصوصه بعد الانتهاء من قراءة القرآن الكريم، فهو ـ لو صحّ سنداً ـ لا يثبت أكثر من استحباب هذه الجملة في أعمال أمّ داوود فقط، وليس فيه عموم أو إطلاق يشمل سائر موارد تلاوة الكتاب العزيز.

وعليه، فليس بأيدينا نصوص قرآنية أو نبويّة أو غيرها تثبت صيغةً خاصّة للتصديق بعد تلاوة الكتاب الكريم، فيمكن للإنسان أن يقول الصيغتين المشار إليهما في السؤال، بلا فرق بين الأولى والثانية، نعم إذا التزم شخص بضرورة التمايز ـ مهما أمكن ـ عن أهل السنّة، صارت صيغة (العلي العظيم) أرجح، ومع ذلك لا بنفسها، بل لكونها أحد مظاهر التمايز، فلو قال (العلي القدير) فقد تحقّق هذا التمايز أيضاً، أمّا لو قال شخص بأنّه ليس لدينا مبدأ من هذا النوع يفرض الحثّ على التمايز كلّما أمكن ما لم يقم دليل خاصّ على هذا التمايز، كما هو الأرجح على ما بحثناه في محلّه، فقد لا يكون من المناسب الدخول في مزيد من

تشظّي حال المسلمين لو كانت صيغة (صدق الله العظيم) هي الصيغة الرائجة في المرحلة السابقة، ما لم تقدّم تبريرات عقلانية أو شرعيّة لذلك.

وأمّا الحديث عن أنّ الشيعة يقولون هذه الصيغة انطلاقاً من قصدهم بكلمة (العلي) الإمامَ علياً عليه السلام، فهذا ما لم يثبت من مصادرهم، ولا من علمائهم ومرجعيّاتهم، بل هي قضيّة توصيف الله تعالى بالعلوّ والعظمة، كما جاء هذا التوصيف عينه في آخر آية الكرسي وغيرها في القرآن الكريم، وإن كان التعبير بـ (العلي الكبير) أكثر وروداً في كتاب الله تعالى.

٧٧. هل يمكن الوثوق بكتاب (صحيح الكافي) للدكتور البهبودي؟

السؤال: هل يمكن الوثوق بكتاب (صحيح الكافي) للأستاذ البهبودي. كذلك كتبه الحديثية الأخرى؟

● من الصعب الحديث بنحو مطلق عن وثوق بكتاب حديثي في كلّ ما احتواه، بل من وجهة نظري الشخصيّة ـ وأوافق في ذلك العلامةَ الشيخ جعفر السبحاني حفظه الله ـ ليس من الجيّد وضع كتاب حديثي وتقديمه على أنّه كتاب موثوق به ولا جدل فيه؛ لأنّ ذلك سوف يكرّس الكتاب بطريقة غير علميّة، وسيحول دون فتح باب النقد العلمي للعلماء اللاحقين وللأجيال الآتية من نقّاد الحديث الشريف، كما حصل مع الصحيحين عند أهل السنّة.

لكن لو تأمّلنا (صحيح الكافي) أو ما سمّي أيضاً بـ (منتخب الكافي) للدكتور البهبودي حفظه الله تعالى، لأمكن القول بأنّ نسبة المشاكل الحديثية ـ سنداً ومصدراً ودلالة ومتناً ـ فيه أقلّ بكثير من نسبتها في أغلب الكتب الحديثية الأخرى، بمعنى أنّ ما جاء في كتابه قد خضع لأقصى درجات التشدّد السندي

والمتني في الغالب، ومن الطبيعي أنّ شخصاً مسكوناً بهاجس النقد عندما يمرّ عليه خبر دون أن يعلّق عليه فإنّ عناصر القوّة في هذا الخبر ستكون بالنسبة إلينا كبيرة، حيث سنقول بأنّ هذا الخبر قد نجا من نقد فلان الوسواسي في نقده إذا صحّ التعبير ولاق، ولكنّ هذا لا يعني أن نختم بالشمع الأحمر على الأحاديث التي لم يقم البهبودي باختيارها؛ لأنّ القضيّة تخضع للاجتهادات، ففي مسألة النقد المتني مثلاً هناك موضوع الغلو، الذي يشكّل مفهوماً هلاميّاً لزجاً يختلف الكثيرون فيه، فقد لا يوافق بعضهم على الفهم الذي قدّمه البهبودي للغلو، وأطاح وفقاً له بالكثير من الروايات، ومن ثم فلا نستطيع أن نعتبر ما سوى روايات صحيح الكافي ضعيفاً بالمطلق، تماماً كما لا نستطيع أن نعتبر روايات صحيح الكافي معتبرةً وصحيحة بالمطلق.

إنني أوافق الدكتور البهبودي في ضرورة أن يوضع كتاب حديثي يكون معتمداً في الوسط العام ومرجعاً أيضاً للخطباء والمنبريين وقرّاء العزاء وأمثالهم، ويكون حاوياً على القضايا التي يقلّ الجدل فيها ويغلب توافق الأكثريّة عليها، لكن لا بوصف هذا الكتاب مرجعاً حصريّاً يملك سلطةً نصيّة تتعالى عن النقد، ولا بوصفه مانعاً عن الانفتاح على كتب حديثية أخرى لو تمكّنا من العثور فيها على نصوص معتبرة، بل بوصفه معيناً على الحدّ من حالة الفوضى القائمة اليوم بالخصوص في تناول الأحاديث، فقد بات أيّ شخص يأتيك بأيّ حديث من أيّ كتاب، ثم يقوم بالبناء عليه وتشكيل ثقافة مجتمعيّة فيه. ومن الضروري للعلماء والمفكّرين والمرجعيات الدينية أن تفكّر في وضع حدّ لهذه الفوضى العارمة، وأحد أشكال ذلك هو اعتماد كتب يقلّ الضعف السندي والمتني فيها، بدل اعتماد كتب يغلب فيها الضعف السندي والمتني، دون أن ندخل في تسميات.

٧٨. هل يمكن إرشادنا إلى الوثيقة الخطيّة لمشروع السيد الصدر في إصلاح كتب الأدعية والزيارات؟

◄ السؤال: ذكرتم في مقال لكم حول إصلاح كتب الأدعية والأذكار والزيارات، في العدد التاسع من مجلّة نصوص معاصرة، رسالةً وجّهها السيد محمد باقر الصدر للسيد محمد الغروي، يتحدّث فيها عن مشروع لإصلاحات في كتب الأدعية والزيارات، وقلتم بأنّ النسخة الخطّية لهذه الرسالة موجودة عند المؤتمر العالمي للسيد الشهيد الصدر، وهذا نصّ كلامكم حرفيّاً: «...مشروع كان يحضّر من طرف السيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، بوصفه من كبار رموز الإصلاح الديني في القرن العشرين، ففي رسالةٍ وجّهها الصدر إلى تلميذه المعاصر السيد محمد الغروي، بدا فيها راغباً ـ بل ساعياً ـ لتدوين كتاب في الأدعية والزيارات بدل كتاب مفاتيح الجنان للمحدّث الشيخ عباس القمي (١٣٥٩هـ)، يتجاوز ما يثير المسلمين، ويركّز على النصوص الصحيحة السند، والمشهورة الصحيحة المتن. يقول الإمام محمد باقر الصدر في هذه الرسالة: «... كان لدينا مشروع كلّفنا به بعض تلامذتنا، وهو كتاب تأسيسي في الأدعية، فإن تهيأ ذلك فهو، وإلا فلابد في نظري من إدخال تعديلات على المفاتيح [يقصد ـ حسب الظاهر ـ مفاتيح الجنان] الموجودة، وكانت الفكرة في الكتاب التأسيسي تقوم على أساس جمع ما صحّ سنده من الأدعية والزيارات، ويضاف إليه المشهور الصحيح المتن، وإن لم يكن صحيح السند، مع إجراء التهذيب بحذف بعض الجمل إذا اقتضى الأمر التهذيب والحذف»، (انظر: أرشيف رسائل المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، رسالة خطية رقم: ٦٠)» انتهى نصّ كلامكم.

وقد قرأتُ في بعض مواقع الأنترنت تشكيكاً في صحّة ما ذكرتموه، وفي مدى دقّتكم

في النقل، فهل لكم أن تؤكّدوا لنا هذا الأمر، وهل هناك ما يثبت وجود مثل هذه الرسالة الخطيّة؟ مع العذر منكم.

● يمكنكم رؤية صورة النسخة الخطيّة لهذه الرسالة ـ بخطّ السيد الصدر ـ في الجزء الخامس من كتاب (محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق) لأخينا العزيز صاحب الفضيلة الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد، وذلك في الصفحة رقم ٤٥٠، والوثيقة الخطيّة رقم: ٤٤٧، بحسب ترتيبه.

٧٩. هل آدم عليه السلام هو شخص النبي محمّد صلى الله عليه وآله؟!

السؤال: يقول بعض العلماء ـ عندما كان يشرح قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾ ـ بأنّ المقصود من آدم ليس النبيّ آدم، وإنّما النبي محمّد صلى الله عليه وعلى آله وسلّم، باعتبار أنّ التعليم المباشر أفضل من التعليم بواسطة الوحي، وبما أنّ النبيّ محمداً أفضل الأنبياء قاطبةً، فيلزم من ذلك أن يكون المقصود في الآية النبيّ محمداً، ما تعليقكم فهل هذا الكلام صحيح؟

● هذا الكلام لا يبدو لي واضحاً؛ وذلك:

أولاً: إنّه على خلاف صريح الآيات الكريمة المتحدّثة عن آدم في عدّة مواضع من القرآن الكريم، حيت تفيد المغايرة مع من اسمه محمد والذي ورد اسمه في القرآن الكريم أيضاً، ولا أدري بماذا سنفسر حينئذٍ زوجة آدم ومن تكون حواء؟ لأنّ الخطاب جاء في جملة من هذه الآيات للاثنين معاً.

ثانياً: لو صحّ أنّ التعليم المباشر يستدعي أن نفسّر آدم بأنّه محمد النبي، للزم أيضاً أن نجعل موسى عليه السلام هو النبي محمّداً؛ لأنّ الله تعالى يقول: (وكلّم الله موسى تكليماً) (النساء: ١٦٤)، فلماذا لا يفهم التكليم هنا بأنّه مباشرة حيث

أفرده بالذكر عن سائر أنواع الوحي النازل على الأنبياء الآخرين، فهل يصحّ تفسير موسى بأنّه محمّد أيضاً؟!

ثالثاً: لو ثبت أنّ الرسول محمداً يجب أن يحظى بكلّ ما حظي به الأنبياء السابقون، ولا نريد أن نبحث في هذه القضيّة الآن، فإنّ غاية ما تدلّ عليه آيات قصّة آدم أنّ رسول الله محمداً صلى الله عليه وعلى آله وسلّم قد نال التعليم المباشر من الله سبحانه إلى جانب التعليم غير المباشر، ولا يثبت ذلك أنّ آدم هو محمد بما يفضي بنا إلى هدر دلالة الآيات الكريمة، ومعه فتكون قصّة آدم دالّةً بالالتزام على أنّ النبي محمداً صلى الله عليه وعلى آله وسلّم قد كُلِّم مباشرةً وخاطبه الله في بعض الموارد مباشرةً، وأين هذا من كون آدم في الآية هو محمّد؟!

رابعاً: لو التزمنا أنّ آدم في القرآن الكريم هو النبي محمد، فعلينا الاستمرار حتى النهاية في هذا الافتراض، وعليه فماذا نفعل في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آَدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ (آل عمران: ٥٩)، بناء على أنّ المقصود في الآية أنّ آدم قد ولد من التراب مباشرةً؟ فكيف نفسّر هذه الآية؟ وهل ظهر النبي محمّد ناسوتياً مرّتين، مرة في بداية الخلق الإنساني ومرّة أخرى بعد ذلك؟ وماذا سنفعل في قصّة ابنَي آدم اللذين اختلفا فقتل أحدهما الآخر، وجاء ذكرهما في سورة المائدة؟ فمن يكون آدم هنا؟ وهل سنتورّط في افتراض تأويلي هنا أيضاً؟! وما المراد من (بني آدم) في القرآن الكريم، وهو تعبيرٌ تكرّر عدّة مرات؟ هل سنكون نحن كلّنا أبناء النبي محمد على تأويل جديد لأولاد آدم؟ وبعدما تحدّث الله عن الأنبياء السابقين في سورة مريم، قال: ﴿**أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آَدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آَيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا**

سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ (مريم: ٥٨)، فهل هؤلاء النبيين الوارد ذكرهم في سورة مريم هم أولاد النبي محمد؟!

لعلّ العالم الذي أشرتم إليه يقصد شيئاً آخر، فإنّ الحمل على الأحسن أحسن، وإلا فإنّ مثل هذه التفاسير للكتاب الكريم لا تبقي حجراً على حجر في حرمة اللغة العربية التي نطالب الجميع باحترامها.

٨٠. مدى صحّة حديث: «أوّل ما خلق الله نور نبيّك يا جابر»

السؤال: أريد أن أسأل حول حديث «أوّل ما خلق الله نور نبيّك يا جابر..»، هل لهذا الحديث أصلٌ عندنا نحن الإماميّة؟ وهل له أصل عند أهل السنّة؟ ولكم جزيل الشكر والعرفان.

● يبدو أنّ المصدر الرئيس لهذا الحديث عند الإماميّة هو كتاب رياض الجنان لفضل الله بن محمود الفارسي، وهو الذي نقل عنه العلامة المجلسي هذا الحديث، واشتهر من بعده. وقد ذكر العلامة آغا بزرك الطهراني في (كتاب الذريعة ١١: ٣٢١ ـ ٣٢٢) أنّ كتاب رياض الجنان هو كتاب يشتمل على أخبار غريبة في المناقب، وهو غير مطبوع إلى الآن، وكان من مصادر البحار كما ذكر العلامة المجلسي نفسه في مقدّمات بحار الأنوار.

وأما مؤلّفه فكان معاصراً للشيخ الطوسي، وكان من تلامذة أبي عبد الله جعفر بن محمد بن أحمد الدوريستي الذي كان حيّاً قبل سنة ٣٦٠هـ. ويقول السيد محسن الأمين العاملي في ترجمته: «فقيه حديث يروي عن أبي عبد الله جعفر بن محمد بن أحمد بن العباس بن محمد العبسي الدوريستي، له كتاب رياض الجنان في الأخبار، ذكر كتابه المجلسي في البحار وسمّاه رياض الأخبار، وقال:

مشتمل على أخبار غريبة في المناقب، وأخرجنا منه ما وافق أخبار الكتب الأربعة، وعن صاحب رياض العلماء أنه يظهر من بعض أسانيده أنّه كان تلميذ الشيخ أبي عبد الله جعفر بن محمد بن أحمد الدوريستي» (أعيان الشيعة ٨: ٤٠٨).

أمّا عند أهل السنّة، فقد نقل عن كتاب المصنّف لعبد الرزاق الصنعاني، بالسند إلى جابر بن عبد الله الأنصاري، ونقل الحديث القندوزي في ينابيع المودّة عن ابن الصلاح الحلبي صاحب كتاب أبكار الأفكار.

وقد صنّف العلامة المعاصر حسن بن علي السقاف كتاباً حمل عنوان (إرشاد العاثر إلى وضع حديث أول ما خلق الله نوّر نبيّك يا جابر)، يقول السقاف في صحيح شرح العقيدة الطحاويّة: «وكذلك حديث «أوّل ما خلق الله نور نبيك يا جابر» حديث موضوع مكذوب، ليس له إسناد عن النبي صلّى الله عليه وسلم ولا هو في شيء من كتب السنّة التي تروى فيها الأحاديث بأسانيدها، ومحاولة ادّعاء بعض الناس بأنّ له إسناداً في جزءٍ مفقود من «مصنّف عبد الرزاق» تعصّب لا قيمة له في الموازين العلميّة، فتنبّهوا لذلك!!» (صحيح شرح العقيدة الطحاويّة: ٤٣٢، هامش ٢١٩).

ولم أعثر على نصّ الحديث في مصنّف عبد الرزاق، ويبدو أنّ المصدر الأساس الذي نقل لنا هذا الحديث عن عبد الرزاق الصنعاني هو العجلوني (١١٦٢هـ) في كتاب كشف الخفاء حيث قال: «أوّل ما خلق الله نور نبيك يا جابر ـ الحديث. رواه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله بلفظ: قال: قلت: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي، أخبرني عن أوّل شيء خلقه الله قبل الأشياء. قال: «يا جابر، إنّ الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيّك من نوره، فجعل ذلك النور يدور بالقدرة

حيث شاء الله، ولم يكن في ذلك الوقت لوحٌ ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا..»..» (كشف الخفاء ١: ٢٦٥).

وبناءً عليه، فلمّا لم يعرف مصدر هذا الحديث، ومن أين حصل عليه عبد الرزاق الصنعاني لو ثبت أنّه أورده في كتبه، وكذلك من أين حصل عليه فضل الله الفارسي لو ثبت في كتابه وأحرزنا وثاقة الفارسي نفسه؛ لأنّني لم أعثر له على ترجمة في مصادر الرجال القديمة، فيكون هذا الحديث ضعيف الإسناد، فضلاً عن عدم وجوده بهذا النصّ في كتب الحديث والتاريخ الأساسيّة من الكتب الأربعة وكتب الصدوق والطوسي والمرتضى الشيعية، وكذلك الكتب التسعة الحديثية عند أهل السنّة، وغيرها من المصادر.

نعم، بمضمون هذا الحديث توجد نصوص أخر ينبغي متابعتها قبل الاستعجال بردّ مضمون هذا الحديث، لكنّ هذا الحديث بعينه لم يثبت له أساس يمكن الاعتماد عليه.

٨١. هل يفيد قوله تعالى: ﴿وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ حصرَ الصادقين بالمعصومين؟

السؤال: يقول بعض المفسّرين بأنّ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللهَ وَكُونُواْ مَعَ الصَّادِقِينَ﴾، يدلّ على أنّ الصادقين هم المعصومون؛ لأنّ الصدق هنا مطلقٌ، ولا يمكن لأحدنا أن يكون صادقاً بشكل مطلق إلا المعصوم، كما أنّ الآية لم تقل: كونوا من الصادقين، وإنما قالت: كونوا مع الصادقين، فما هو تعليقكم على ذلك؟ وهل توافقون على هذه المداخلة التفسيريّة؟

● هذه المقاربة التفسيريّة غير صحيحة في تقديري المتواضع، بصرف النظر

عن الروايات التفسيرية في هذا الإطار؛ لأنّ الآية القرآنية لا يوجد فيها إطلاق من هذه الناحية، فلو جاءت رواية تقول: يجب في إمام الجماعة أن لا يرتكب الحرام، ويفعل الواجب، فهل هذا يعني أنّ فيها إطلاقاً، فيشترط في إمام الجماعة العصمة؟!

القضيّة هي أنّ مجال التوصيفات يكفي فيه صدق الأوصاف صدقاً عرفيّاً، فقوله: كونوا مع الصادقين، أي كونوا مع من يتصف بالصدق، والاتصاف بالصدق يصدق على المعصوم وعلى غيره، فالعادل صادق، وهم يقولون خبر الثقة حجّة، والثقة هو الصادق في قوله، فلا معنى للإطلاق هنا. وأنت تقول: اتبع الإنسان الورع، ولا يعني ذلك اشتراط العصمة، وتقول: يشترط في القاضي والمفتي والمرجع وغيرهم العدالة والتي هي الاستقامة على جادّة الشرع، ولا يعني ذلك اشتراط العصمة فيهم بحجّة إطلاق الاستقامة، وهذا الذي أقوله هو الذي يسير عليه الفقهاء والمجتهدون والأصوليّون عادةً في دراساتهم وأبحاثهم ما لم تذكر قرينة خاصّة.

وأما التعبير بكونوا مع، وليس كونوا من، فيعني أن تكونوا في زمرة الصادقين ومناصرين لهم، ولا يعني ذلك بالضرورة التمييز بين (مع) و (من)؛ لأنّ (مع) تستخدم في اللغة بمعنى (من)، فأنت تقول لولدك: كن مع المؤمنين ولا تكن مع الفاسقين، ومقصودك أن يصبح مؤمناً مثلهم، ولا يكون فاسقاً مثل أولئك، ولعلّه يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿**فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ**﴾ أي منهم، وقوله سبحانه: ﴿**وَمَن يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاء وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا**﴾، فإنّ من يطع الله والرسول هو من الصالحين، وليس غيرهم، وهكذا.

٨٢. معنى الوراثة في زيارة وارث المشهورة

السؤال: ما معنى الوراثة عندما نقول: السلام عليك يا وارث آدم صفوة الله...؟

● المفهوم ـ عرفاً ولغةً ـ من الوراثة هو أنّك تحمل إرث هؤلاء وما تركوه في العلم والأخلاق والكمالات والصفات النبيلة، فأنت تقول: إنّ العالم الفلاني هو وارث العلماء، بمعنى أنّ إرث العلم الذي تركوه قد ناله هو ووصل إليه، فتكون التعابير الواردة في زيارة وارث كاشفة عن حمله إرث الأنبياء السابقين ومسؤولياتهم، وكأنّه البقيّة الباقية من هذه المجموعة الطاهرة. وهو من التعابير اللغوية البليغة والقويّة في الإفادة.

٨٣. آية ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ﴾ بين نفي العلم المستقل ونفي العلم بالغيب مطلقاً

السؤال: يقول بعض المفسّرين ـ ومنهم العلامة الطباطبائي ـ أنّ قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٨)، ينفي العلم بالغيب مستقلاً، ولا ينفي العلم بالغيب بتعليمٍ من الله تعالى، فما هو تعليقكم؟

● العلم بالغيب في الجملة من الأمور اليقينيّة التي تشهد بها النصوص الدينية وتتحدّث عنها الدراسات الأخرى أيضاً، إلا أنّ النزاع في أنّ مقتضى القاعدة هو علم المعصوم مثلاً بالغيب إلا ما خرج بالدليل أم لا؟ فمن يذهب إلى أنّ ذلك هو مقتضى الدليل العام والقاعدة فهو يثبت للمعصوم العلم بكلّ غيب، إلا ما ثبت عدم علمه به كغيب الغيوب وما اختصّ الله تعالى بعلمه، وأمّا من يقول بأنّ

ناتج القاعدة والدليل العام لا يعطي العلم بالغيب فإنّه يرى أنّ المعصوم لا يعلم الغيب إلا ما ثبت فيه علمه بالغيب، كأن يدلّ دليل خاصّ على علمه بما سيكون أو على علمه بأعمال العباد أو غير ذلك.

ووفقاً لذلك، فإنّ هذه الآية الكريمة تصلح دليلاً للفريق الثاني النافي لقاعدة العلم بالغيب دون أن يكون نافياً للعلم بالغيب في بعض الموارد التي دلّت عليها الأدلّة الخاصّة؛ لأنّ الآية الكريمة صريحة في نفي العلم بالغيب، وأوضح مجالاتها هو نفي الموجبة الكلّية، فتشكّل أساساً في نفي قاعدة العلم بالغيب.

وأمّا قيد الاستقلال المشار إليه فهو غير صحيح؛ إذ لو كان المراد من الآية الكريمة الاستقلال لصحّ جواب المعصوم هنا، حيث يقول: (لو كنت أعلم الغيب بالاستقلال لاستكثرت من الخير، أمّا وأنا لا أعلم الغيب بالاستقلال وإنّما يعلّمني الله تعالى، وقد علّمني فأنا الآن أعلم الغيب، ولكن لا أستطيع الآن أن استكثر من الخير)؛ مع أنّ هذا الجواب غير معقول؛ إذ لا فرق في الاستكثار من الخير ـ بعد تحقّق العلم بالغيب ـ بين أن يكون هذا العلم من الله أو بالاستقلال. هذا، مضافاً إلى أنّ قيد الاستقلال غير موجود في الآية الشريفة ويحتاج إثباته إلى دليل.

ويبدو أنّ العلماء ظنّوا أنّ إثبات بعض الغيب للمعصوم معناه نفي هذه الآية، مع أنّ هذه الآية تريد نفي القاعدة أو بعض الغيب الذي يرتبط بمجالها، فهي لا تريد إثبات السالبة الكليّة، بل كأنّها تريد نفي الموجبة الكلّية أو الأكثرية، فتأويل أمثال العلامة الطباطبائي لها في غير محلّه.

٨٤ـ ما معنى كلمة (كلا) المتكرّرة كثيراً في القرآن الكريم؟

السؤال: استخدم القرآن الكريم كلمة (كلا) كثيراً، فماذا تعني هذه الكلمة في

موارد استخدامها؟

● وقع كلام في معنى (كلاّ)، التي وردت في القرآن الكريم ٣٣ مرّة، أغلبها في الجزءين التاسع والعشرين والثلاثين، فذهب جماعة إلى أنها بمعنى الردع، إمّا على نحو النفي أو على نحو النهي، وذهب آخرون إلى أنها بمعنى (حقّاً) فتكون مفعولاً مطلقاً دائماً، وذهب جماعة إلى أنها حرف تنبيه لا محلّ له من الإعراب، فتكون بمعنى (ألاَ)، وقد يقال بانها تأتي بالمعاني الثلاثة.

وعلى التقديرالأول تكون متصلة بما قبلها، أما على التقديرين الآخرين فتتصل بما بعدها لا محالة (راجع حول الآراء والاختلافات حول (كلاّ): ابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ) في كتابه القيّم: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ١٨٨ ـ ١٩٠).

وسوف أحاول ـ إن شاء الله ـ للتوضيح، استعراض موقف الإمام الطبري (٣١٠هـ) في تفسيره (جامع البيان)، والعلامة الزمخشري (٥٣٨هـ) في تفسيره المعروف (الكشّاف)، وهما ممّن ذهب إلى تفسير (كلا) بمعنى الردع أو النفي، محاولين تأويل كلّ الآيات كي تنسجم مع هذا المعنى كما سنلاحظ، ومن خلالهما نطلّ على الموقف من تفسير موارد ذكر (كلا) في القرآن الكريم، فنذكر الآية ثم قول الطبري والزمخشري، ثم نذكر تعليقا سريعاً حول مدى صحّة قولهما، وهل هناك من احتمال آخر، أما الجزم بالمعنى فالله العالم به ومن أَعْلَمَهُ سبحانه.

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿ **أَاطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا * كَلَّا سَنكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا** ﴾ (مريم: ٧٨ ـ ٧٩).

ذكر الطبري في تفسيره: «يعني تعالى ذكره بقولـه: كلاّ ليس الأمر كذلك، ما اطّلع الغيب، فعلم صدق ما يقول، وحقيقة ما يذكر، ولا اتخذ عند الرحمن عهداً

بالإيمان بالله ورسوله، والعمل بطاعته، بل كذب وكفر..».

وقال الزمخشري في تفسيره: « (كلا) ردع وتنبيه على الخطأ، أي هو مخطئ فيما يصوّره لنفسه ويتمنّاه فليرتدع عنه..».

التعليق: الظاهر أنّ المعنى الذي أشار اليه المفسِّران هو المفهوم عرفاً والمتناسب مع سياق الآيات، أي أنّ الله أراد الردع عن توهّم هذا الانسان بأنه اطّلع الغيب أو أخذ عهداً من عند الله، غايته أنّ النفي أنسب كما فعله الطبري، والنهي فيه تكلّف، حيث لم تكن الآيات إلا في سياق بيان الحقّ من الباطل والصحيح من الخطأ، لا الفعل الجائز أو ذاك الذي لا ينبغي.

الآية الثانية: قولـه تعالى: ﴿**وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا * كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا**﴾ (مريم: ٨١ ـ ٨٢).

قال الطبري: «... وقولـه: (كلاّ) يقول عزّ ذكره: ليس الأمر كما ظنّوا وأملوا من هذه الآلهة التي يعبدونها من دون الله، في أنها تنقذهم من عذاب الله، وتنجّيهم منه، ومن سوء إن أراده بهم ربّهم».

وقال الزمخشري: «و(كلاّ) ردعٌ لهم وإنكار لتعزّزهم بالآلهة، وقرأ ابن نهيك: (كلا) [سيكفرون بعبادتهم] أي: سيجحدون كلا سيكفرون بعبادتهم، كقولك: زيداً مررت بغلامه، وفي محتسب ابن جني: (كلاً) بفتح الكاف والتنوين، وزعم أنّ معناه: كلّ هذا الرأي والاعتقاد كلا، ولقائل أن يقول: إن صحّت هذه الرواية، فهي كلا التي هي للردع، قلب الواقف عليها ألفها نوناً كما في قواريراً..».

التعليق: ظاهر (كلا) هنا بمعنى النفي، أي كلا لن يكونوا لهم عزّاً.

الآية الثالثة: قولـه تعالى: ﴿**حَتَّى إِذَا جَاء أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ***

لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون: ٩٩ ـ ١٠٠).

قال الطبري: «وقولـه (كلاّ) يقول تعالى ذكره: ليس الأمر على ما قال هذا المشرك، لن يرجع إلى الدنيا، ولن يُعاد إليها..».

وقال الزمخشري: «كلاّ، ردع عن طلب الرجعة، وإنكار واستبعاد..».

التعليق: الظاهر أن (كلاّ) هنا تفيد معنى النفي، أي إنّ الرجوع منفي، وما قاله مجرّد كلام لن يتحقق منه شيء، ذلك أن وراءه برزخ إلى يوم يبعثون.

الآية الرابعة: قولـه تعالى: ﴿ **وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ * قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ** ﴾ (الشعراء: ١٤ ـ ١٥).

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: (كلاّ) أي لن يقتلك قوم فرعون..».

وقال الزمخشري: «جمع الله له الاستجابتين معاً في قوله: (كلاّ فاذهبا)؛ لأنّه استدفعه بلاءهم فوعده الدفع بردعه عن الخوف، والتمس منه الموازرة بأخيه فأجابه بقولـه: (فاذهبا) أي اذهب أنت والذي طلبته وهو هارون، فإن قلت: علام عطف قولـه: (فاذهبا)؟ قلت: على الفعل الذي يدل عليه (كلاّ)، كأنه قيل: ارتدع يا موسى عمّا تظنّ، فاذهب أنت وهارون..».

التعليق: تحتمل الآية احتمالين:

أحدهما: إنّ كلاّ، نهي لموسى عن خوفه وقلقه، أي: لا يجدر بك الخوف والقلق، فإني معك.

ثانيهما: إنها (كلاّ) نفي للاحتمال المسبّب للخوف، أي: لن يقتلوك فلا تخف فأنا معكم.

والظاهر ـ ولو بقرينة الأقربية ـ عود كلاّ إلى القتل، وهو ما يقوّي الاحتمال

الثاني، فتكون (كلاّ) هنا مفيدة للردع بمعنى النفي.

الآية الخامسة: قولـه تعالى: ﴿ **فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ** ﴾ (الشعراء: ٦١ ـ ٦٢).

قال الطبري: «وقولـه (كلاّ إنّ معي ربّي سيهدين)، قال موسى لقومه: ليس الأمر كما ذكرتم، كلاّ لن تدرَكوا، إنّ معي ربي سيهدين، يقول: سيهدين لطريق أنجو فيه من فرعون وقومه..».

ولم يتعرّض الزمخشري في هذه الآية لـ(كلاّ) شارعاً بالحديث عن (سيهدين).

التعليق: الظاهر والمفهوم عرفاً هو نفي إدراك فرعون وجنوده لقوم موسى، وقولـه: (إنّ معي ربي سيهدين)، تعليلٌ لهذا النفي، أي لن يدركنا فرعون لأنّ ربي سيدلّني على طريق الخلاص من هذا الموقف، وهذا الطريق هو ما شرحته الآية ٦٣ من الشعراء، وهو ضرب البحر.

الآية السادسة: قولـه تعالى: ﴿**قُلْ أَرُونِي الَّذِينَ أَلْحَقْتُم بِهِ شُرَكَاء كَلَّا بَلْ هُوَ اللهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (سبأ: ٢٧).

قال الطبري: «كلاّ، يقول تعالى ذكره: كذبوا ليس الأمر كما وصفوا، ولا كما جعلوا وقالوا من أنّ لله شريكاً، بل هو المعبود الذي لا شريك له..».

وقال الزمخشري: «وكلاّ، ردعٌ لهم عن مذهبهم بعدما كسده بإبطال المقايسة..».

التعليق: يبدو أنّ الآية تنسجم مع معنى نفي الشركاء عن الله تعالى، أي: كلا، لا شركاء لله، بل هو العزيز الحكيم، أو نفي إراءتهم للشركاء، والمعنى: أروني شركاءكم، كلاّ، لن تتمكّنوا من أن تروني إيّاهم.

الآية السابعة: قوله تعالى: ﴿**يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ** *

وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ * وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ * وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنجِيهِ * كَلَّا إِنَّهَا لَظَى﴾ (المعارج: ١١ ـ ١٥).

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: كلا ليس ذلك كذلك، ليس ينجيه من عذاب الله شيء..».

وقال الزمخشري: «كلاّ، ردّ للمجرم عن الودادة، وتنبيه على أنّه لا ينفعه الافتداء ولا ينجيه من العذاب..».

التعليق: تفسير الآية بما ذكره الطبري والزمخشري جيد، فإنها بصدد نفي فائدة البنين والزوجة والعشيرة و.. في النجاة عند الله تعالى، وتأكيد في المقابل على العذاب وجهنم بقوله: إنّها لظى.

الآية الثامنة: قال تعالى: **﴿أَيَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ أَن يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ * كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّمَّا يَعْلَمُونَ﴾** (المعارج: ٣٨ ـ ٣٩).

قال الطبري: «يقول عز وجل: ليس الأمر كما يطمع فيه هؤلاء الكفار من أن يدخل كلّ امرئ منهم جنّة نعيم..».

وقال الزمخشري في تفسيره: «كلاّ، ردع لهم عن طمعهم في دخول الجنّة، ثم علّل ذلك بقوله: (إنا خلقناهم مما يعلمون) إلى آخر السورة».

التعليق: لوحظ ـ وسوف يلاحظ ـ أنّ الزمخشري يحاول تفسير الردع في (كلاّ) بمعنى النهي، والأمر ليس كذلك دائماً، بل معنى النفي أوجه في عدد من الآيات، كما هو الحال هنا، إذ الأوجه ما ذكره الطبري من نفي ما توقّعه الكافرون وطمعوا به من دخول الجنة لا نهياً لهم عن طمعهم كما توحي به دائماً عبارات الكشّاف.

الآية التاسعة: قال عز وجل: **﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا * وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا**

مَّمْدُودًا * وَبَنِينَ شُهُودًا * وَمَهَّدتُّ لَهُ تَمْهِيدًا * ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ * كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا﴾ (المدّثر: ١١ ـ ١٦).

قال الطبري: «لاّ، يقول: ليس ذلك كما يأمل ويرجو من أن أزيده مالاً وولداً، وتمهيداً في الدنيا..».

وقال الزمخشري: «كلاّ، ردعٌ له وقطع لرجائه وطمعه، (إنّه كان لآياتنا عنيداً)، تعليل للردع على وجه الاستئناف..».

التعليق: الظاهر من معنى الآية الردع عن طمع الزيادة، ووضع الكافر في حالة من اليأس إزاء ذلك، وهناك احتمال آخر وجيه جدّاً وهو أن تكون (كلاّ) نفي للزيادة المطموع بها، أي: إنه يطمع أن أزيده، كلاّ، لن أزيده، والسبب هو أنه كان لآياتنا عنيداً.

الآية العاشرة: قال تعالى: **﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً ... وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ * كَلَّا وَالْقَمَرِ * وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ﴾** (المدّثر: ٣١ ـ ٣٣).

قال الطبري: «يعني تعالى ذكره بقوله: (كلاّ)، ليس القول كما يقول من زعم أنه يكفي أصحابه المشركين خزنة جهنم حتى يجهضهم عنها».

وقال العلامة الزمخشري: «كلاّ، إنكار بعد أن جعلها ذكرى أن تكون لهم ذكرى، لأنهم لا يتذكرون، أو ردع لمن ينكر أن تكون إحدى الكبر نذيراً..».

التعليق: من الواضح أن التفسيرين فيهما تحميل وتطويع للآية، إذ لم يذكر فيها أساساً ما قاله الطبري، واحتمال الإنكار لمن أنكر ما جاء بعد كلاّ (إنها لإحدى الكبر) هو الآخر مجرد احتمال ليس عليه أدنى شاهد. والأظهر في معناها أن تأتي مرتبطة بما بعدها بمعنى حقاً، لا (ألا)، لأن حقّاً (أشدّ) من (ألاَ) فتناسب القسم

الوارد بعدها بقوله (والقمر).

الآية الحادية عشرة والثانية عشرة: قال سبحانه: ﴿... **بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ أَن يُؤْتَى صُحُفًا مُّنَشَّرَةً * كَلَّا بَل لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ * كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ * فَمَن شَاء ذَكَرَهُ**﴾ (المدّثر: ٥٢ ـ ٥٥).

قال الطبري: «وله: (كلا بل لا تخافون الآخرة) يقول تعالى ذكره: ما الأمر كما يزعمون من أنهم لو أوتوا صحفاً منشّرة صدّقوا، بل لا يخافون الآخرة، يقول: لكنهم لا يخافون عقاب الله، ولا يصدّقون بالبعث والثواب والعقاب.. ويعني جلّ ثناؤه بقولـه: (كلاّ إنه تذكرة) ليس الأمر كما يقول هؤلاء المشركون في هذا القرآن من أنّه سحرٌ يؤثر، وأنه قول البشر، ولكنه تذكرة من الله لخلقه، ذكرهم به..».

وقال الزمخشري: «ردعهم بقولـه (كلا) عن تلك الإرادة، وزجرهم عن اقتراح الآيات.. ثم ردعهم عن إعراضهم عن التذكرة وقال: (إنّه تذكرة) يعني تذكرة بليغة كافية بهم أمرها في الكفاية».

التعليق: إنّ مجيء (كلاّ) مرتين يمكن أن يكون للتأكيد بلا حاجة إلى افتراض متعلّق ثانٍ لكلاّ الثانية، ويكون المعنى نفي ما أرادوه من الصحف المنشّرة، وعليه فما تأوّلـه الطبري لكلاّ الثانية وكذلك الزمخشري غير ضروري.

الآية الثالثة عشرة: قال سبحانه: ﴿ **فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ * وَخَسَفَ الْقَمَرُ * وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ * يَقُولُ الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ * كَلَّا لَا وَزَرَ * إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ** ﴾ (القيامة: ٧ ـ ١٢).

قال الطبري: «قول جلّ ثناؤه: ليس هناك فرار ينفع الإنسان؛ لأنه لا ينجيه فِراره ولا شيء يلجأ إليه من حصن ولا جبل ولا معقل، من أمر الله الذي قد

حضر، وهو الوزر».

وقال الزمخشري: «كلاّ، ردع عن طلب المفرّ، لا وزر، لا ملجأ..».

التعليق: إنّ (كلاّ لا وزر) تعني: لا لا وزر، فتفيد التأكيد، ويكون المعنى نفي للمفرّ، ثمّ (لا وزر)، أما قول الزمخشري كعادته أنه ردع عن طلب المفرِّ، ففيه تحميل لا ضرورة له، لاسيما وأنّ الآية جاءت خطاباً للإنسان كلّ إنسان، لا فقط الكافر حتى يقال: إنّ الله نهاه عن قوله مثلاً وقرّعه ووبّخه بذلك.

الآية الرابعة عشرة والخامسة عشرة: قال سبحانه: ﴿**لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ * كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ * وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ * وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ * كَلَّا إِذَا بَلَغَتْ التَّرَاقِيَ**﴾ (القيامة ١٦ ـ ٢٦).

قال الطبري: «قول تعالى ذكره لعباده المخاطبين بهذا القرآن المؤثرين زينة الحياة الدنيا على الآخرة: ليس الأمر كما تقولون أيها الناس من أنكم لا تبعثون بعد مماتكم، ولا تجازون بأعمالكم، لكن الذي دعاكم إلى قيل ذلك محبتكم الدنيا العاجلة، وإيثاركم شهواتها على آجل الآخرة ونعيمها، فأنتم تؤمنون بالعاجلة، وتكذّبون بالآجلة.. (كلا إذا بلغت التراقي) ليس الأمر كما يظنّ هؤلاء المشركون من أنهم لا يعاقبون على شركهم ومعصيتهم ربهم، بل إذا بلغت نفس أحدهم التراقي عند مماته وحشر بها..».

وذكر الزمخشري أنّ: «كلاّ، ردع لرسول اللهصَلَّىاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ عن عادة العجلة وإنكار لها عليه، وحثّ على الأناة والتؤدة، وقد بالغ في ذلك باتباعه قولـه: (بل تحبّون العاجلة) كأنه قال: بل أنتم يا بني آدم لأنكم خلقتم من عجل وطبعتم عليه

تعجلون في كلّ شيء، ومن ثم تحبّون العاجلة... (كلا إذا بلغت التراقي) ردع عن إيثار الدنيا على الآخرة، كأنه قيل ارتدعوا عن ذلك، وتنبّهوا على ما بأيديكم من الموت الذي عنده تنقطع العاجلة عنكم..».

التعليق: ما أفاده الزمخشري في تفسير (كلا بل تحبّون العاجلة) في غير محلّه، ذلك أنّه احتمال محض لا شاهد عليه، بل الشاهد على عكسه؛ إذ كيف يبالغ الله بعجلة النبيﷺ في قراءة القرآن وهي عجلة لله تعالى، بأن يذكر حبّ البشر للدنيا ورفضهم للآخرة فإنّ هذا الترقي في غير محلّه أصلاً. وأما ما أفاده الطبري من أنّ ذلك نفي لما يقوله المنكرون للبعث، فهو أبعد؛ إذ لا شاهد عليه إلا المقطع السابق من السورة، وقد تمّ فصله بمقطع جديد، من غير المؤكّد أنه متصل به، فربط المطلبين لا شاهد له، فهو أشبه بإعادة الضمير على البعيد. وهكذا تفسير الزمخشري للمقطع الثاني (كلا إذا بلغت التراقي) ذلك أنه من غير الواضح وجود نهي هنا، فالمقام ليس مقام أمرٍ ونهي. والذي يبدو أن (كلا) الأولى بمعنى (حقّاً)، والثانية تحتمل حقاً، وربما ترجع إلى (ويذرون الآخرة) فتكون بمعنى الردع بقرينة ما بعدها.

الآية السادسة عشرة والسابعة عشرة: قوله تعالى: ﴿**عَمَّ يَتَسَاءلُونَ * عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ * الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ * كَلَّا سَيَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ**﴾ (النبأ: ١ ـ ٥).

قال الطبري: «وقوله (كلاّ) يقول تعالى ذكره: ما الأمر كما يزعم هؤلاء المشركون الذين ينكرون بعث الله إيّاهم أحياء بعد مماتهم، وتوعّدهم جلّ ثناؤه على هذا القول منهم، فقال: (سيعلمون) يقول: سيعلم هؤلاء الكفّار المنكرون وعيد الله أعداءه، ما الله فاعل بهم يوم القيامة، ثم أكّد الوعيد بتكرير آخر، فقال:

ما الأمر كما يزعمون من أنّ الله غير محييهم بعد مماتهم، ولا معاقبهم على كفرهم به، سيعلمون أنّ القول غير ما قالوا إذا لقوا الله، وأفضوا إلى ما قدّموا من سيء أعمالهم..».

وقال الزمخشري: «كلاّ، ردع للمتسائلين هزؤاً، و(سيعلمون) وعيد لهم بأنهم سوف يعلمون أنّ ما يتساءلون عنه ويضحكون منه حقّ؛ لأنه واقع لا ريب فيه، وتكرير الردع مع الوعيد تشديد في ذلك، ومعنى (ثم) الإشعار بأنّ الوعيد الثاني أبلغ من الأوّل وأشدّ».

التعليق: أما ما أفاده الإمام الطبري فلا قرينة من اللفظ تشهد عليه؛ ذلك أنّ سياق الآيات السابقة لا يوحي بالإنكار بقدر ما يوحي بالاختلاف حول هذا الموضوع والتشكيك فيه والتساؤل عنه، وهذا ما يجعل تفسير (كلاّ) بنفي ما يزعمون من إنكار الإحياء بعد الإماتة بعيداً عرفاً. وأما ما أفاده الزمخشري، فهو أبعد، ذلك أنّ قيد (الهزؤ) غير موجود في الآيات حتى يضاف بلا قرينة. والأنسب في تفسير الآيات الأخذ بالرأي القائل بتفسير (كلاّ) بمعنى حقّاً، ذلك أنّ هذا المعنى لا يحتاج إلى تقدير زائد في الآيات، وتكون المحصّلة: إنّهم سيعلمون بالتأكيد النبأ اليقين الذي اختلفوا حوله، ألا وهو البعث.

الآية الثامنة عشرة: قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا مَن جَاءكَ يَسْعَى * وَهُوَ يَخْشَى * فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّى * كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ * فَمَن شَاء ذَكَرَهُ**﴾ (عبس: ٨ ـ ١٢).

قال الطبري في تفسيره: «يقول تعالى ذكره: (كلاّ) ما الأمر كما تفعل يا محمد، من أن تعبس في وجه من جاءك يسعى وهو يخشى، وتتصدّى لمن استغنى..».

وذهب الزمخشري كالمعتاد إلى التفسير بالردع قائلاً: «كلاّ، ردع عن المعاتب عليه، وعن معاودة مثله..».

التعليق: تفسير (كلاّ) في الآية بمعنى الردع عن ذاك التصرّف، بعدم التلهّي عن الذي جاءك يسعى بغيره.. وجيه، وهو موافق للوجدان العرفي، والآية لا تأبى هذا المعنى ظاهراً.

الآية التاسعة عشرة: قال تعالى: ﴿**مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ * ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ * ثُمَّ إِذَا شَاء أَنشَرَهُ * كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ**﴾ (عبس: ١٨ ـ ٢٣).

قال الإمام الطبري في تفسيره: «وقوله (كلاّ لما يقضِ ما أمره) يقول تعالى ذكره: كلا ليس الأمر كما يقول هذا الإنسان الكافر، من أنه أدّى حقّ الله عليه، في نفسه وماله، لّما يقضِ ما أمره، لم يؤدّ ما فرض عليه من الفرائض ربّه».

وقال الزمخشري: «كلاّ، ردعٌ للإنسان عمّا هو عليه..».

التعليق: تفسير الإمام الطبري فيه تقدير لم يذكر في الآية، ولا دليل عليه، فإنّ قول الإنسان أنه أدّى فرائض الله أمرٌ لم تشر إليه الآيات، وقوله تعالى: ﴿**لّما يقض ما أمره**﴾ لا يعني وجود ادّعاء من هذا النوع، بل الآية بصدد التعليق على حجم النعم التي جاءت في الآيات السابقة من الخلق وغيره الأمر الذي يستدعي الإشارة إلى أنّ الانسان غير قادر على الوفاء بهذه النعم ومقابلتها بالعمل. فالأظهر في المعنى ـ إذا أردنا استبعاد معنى (حقّاً) و(ألا) ـ أن يقال: إنّ كلاّ ردع عن (أكفره) الواردة في بداية المقطع، فكأنّ الآيات ذكرت كفر الإنسان، ثم أعقبته ببيان التدبير والخلق والرزق الإلهي، ثم ختمتها برفض الكفر الإنساني وبطلانه، فيا أيها الإنسان الكافر، بعد أن عرفت تصرّف الله في خلقك ومسيرتك لا يحقّ لك أن تكفر به وتجحد نعمه.

الآية العشرون: قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي**

خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ * كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ﴾ (الانفطار: ٦ ـ ٩).

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: ليس الأمر أيّها الكافرون كما تقولون، من أنكم على الحقّ في عبادتكم غير الله، ولكنّكم تكذّبون بالثواب والعقاب، والجزاء والحساب».

وفسّر الزمخشري الآية بقوله: «كلاّ، ارتدعوا عن الاغترار بكرم الله والتسلّق به، وهو موجب الشكر والطاعة، إلى عكسها الذي هو الكفر والمعصية..».

التعليق: يحتمل في تفسير الآية أن يقال: كلاّ، بمعنى الردع، أي لا تغتر أيّها الإنسان بربك وتظنّ أنه لن يعاقبك، وأنّ اعتقاداً مثل هذا غير صحيح، ذلك أنك بذلك تكذب بالثواب والعقاب (الدين) والحال أننا جعلنا عليك رقباء يدقّقون في أعمالك.

أما احتمال (حقّاً) في هذه الآية فيبدو أنه يشتمل على حزازة؛ ذلك أنّ قوله (حقاً بل) غير لطيف بحسب المذاق العرفي، بخلاف ما لو حملناه على الردع فسيكون المعنى، ليس لك الاغترار بل أنت تكذّب بالدين.

الآية الواحدة والعشرون: قال سبحانه وتعالى: ﴿ **وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ... أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ * لِيَوْمٍ عَظِيمٍ * يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ * كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾** (المطففين: ٧).

قال الإمام الطبري: «يقول تعالى ذكره: كلاّ، أي ليس الأمر كما يظنّ هؤلاء الكفار، أنهم غير مبعوثين ولا معذبين، إنّ كتابهم الذي كتب فيه أعمالهم التي كانوا يعملونها في الدنيا (لفي سجين)..».

أما العلامة الزمخشري فقال: «كلاّ، ردعهم عمّا كانوا عليه من التطفيف

والغفلة عن ذكر البعث والحساب، ونبّههم على أنّه مما يجب أن يتاب عنه ويندم عليه، ثم أتبعه وعيد الفجّار على العموم، وكتاب الفجّار، ما يكتب من أعمالهم..».

التعليق: يبدو أنّ الآية لا تنسجم مع تفسير الإمام الطبري، فقد أرجع (كلاّ) إلى مقدّر مفهوم من (ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون) فجعلها نافية لعدم البعث والعذاب، مع أنّ سياق الآية لا يوحي بأنّ القرآن بصدد محاججتهم على موضوع البعث بقدر ما هو بصدد الإشارة إلى البعث كوعيد لهم بالعذاب على فعل التطفيف، ولهذا لو حملنا (كلاّ) على الردع لكان الأنسب هو ما أشار إليه الزمخشري من ردعهم عن التطفيف والتلاعب بالوزن والكيل. لكنّ إرجاع كلاّ إلى التطفيف مع كونه محتملاً، يبدو أنه يسمح بظهور (كلاّ) في (حقاً) والله العالم.

الآية الثانية والثالثة والرابعة والعشرون: قال عزّ من قائل: ﴿**إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ * كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ * كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ * ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُو الْجَحِيمِ * ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ * كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ**﴾ (المطففين: ١٣ ـ ١٨).

قال الطبري: «وقوله (كلاّ بل ران على قلوبهم) يقول تعالى ذكره مكذّباً لهم في قيلهم ذلك: كلاّ، ما ذلك كذلك، ولكنه ران على قلوبهم..)، و(يقول تعالى ذكره: ما الأمر كما يقول هؤلاء المكذّبون بيوم الدين، من أنّ لهم عند الله زلفة، إنهم يومئذ عن ربهم لمحجوبون، فلا يرونه..»، ولم يتعرّض الطبري لـ(كلاّ) الثالثة الواردة في الآية ١٨.

وقال الزمخشري: «كلاّ، ردع للمعتدي الأثيم عن قوله: (ران على قلوبهم) ركبها كما يركب الصدأ وغلب عليها.. وقرئ بإدغام اللام في الراء وبالإظهار،

والإدغام أجود، وأميلت الألف وفخّمت، (كلاّ) ردع عن الكسب الرائن على قلوبهم..)، و(كلاّ (في كلاّ إن كتاب الأبرار لفي علّيين) ردع عن التكذيب..».

التعليق: أما (كلاّ) الأولى، فإنّ الردع فيها ممكنٌ جداً، لكن يكون المعنى: كلا، إنّ آياتنا ليست أساطير الأولين، بل إنّ القائلين بهذا الكلام قد ران على قلوبهم ما كسبوا. أما (كلاّ) الثانية، فيحتمل أن تكون تأكيداً للأولى، فتأخذ معناها وهو احتمال جيد عرفاً. أما (كلاّ) الثالثة، فما ذكره الزمخشري فيها من أنها ردع عن التكذيب ليس بظاهر عرفاً، فالأنسب جعلها بمعنى (حقاً)؛ ذلك أنّ ما بعدها مطلب مستأنف مقابل لما قبلها.

الآية الخامسة والعشرون: قوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا الْإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ * وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ * كَلَّا بَل لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ**﴾ (الفجر: ١٥ ـ ١٧).

هنا ـ وللمرّة الأولى ـ يشير الطبري إلى اختلاف أهل التأويل في المعنيّ بـ(كلاّ) فيها، فيقول: «اختلف أهل التأويل في المعنيّ بقوله (كلاّ) في هذا الموضع، وما الذي أنكر بذلك). وهذا النص يشرح الاختلاف فيما جرى إنكاره في الآية بـ(كلاّ)، جاعلاً دلالة كلّا على الإنكار مفروغة. ويضيف الإمام الطبري قائلاً: (فقال بعضهم: أنكر جلّ ثناؤه أن يكون سبب كرامته من أكرم كثرة ماله، وسبب إهانته من أهان قلّة ماله.

ذكر من قال ذلك:

حدّثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قوله: (وأمّا إذا ما ابتلاه فقدَرَ عليه رزقه فيقول ربي أهانن) ما أسرع ما كفر ابن آدم؟ يقول الله جلّ ثناؤه: كلا إنّي لا أكرم من أكرمت بكثرة الدنيا، ولا أهين من أهنت بقلّتها، ولكن إنما

أكرم من أكرمت بطاعتي، وأهين من أهنت بمعصيتي.

وقال آخرون: بل أنكر جلّ ثناؤه حمد الإنسان ربه على نعمه دون فقره، وشكواه الفاقة، وقالوا: معنى الكلام: كلاّ، أي لم يكن ينبغي أن يكون هكذا، ولكن كان ينبغي أن يحمده على الأمرين جميعاً، على الغنى والفقر.

وأولى القولين في ذلك بالصواب: القول الذي ذكرناه عن قتادة؛ لدلالة قوله: (بل لا تكرمون اليتيم) والآيات التي بعدها، على أنه إنما أهان من أهان بأنه لا يكرم اليتيم، ولا يحضّ على طعام المسكين، وسائر المعاني التي عدّد، وفي إبانته عن السبب الذي من أجله أهان من أهان، الدلالة الواضحة على سبب تكريمه من أكرم، وفي تبيينه ذلك عقيب قوله: ﴿**فَأَمَّا الْإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ * وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ**﴾ بيان واضح عن الذي أنكر من قوله ما وصفنا».

أما الزمخشري فقد أوجز هنا على خلاف الطبري، فقال: «كلاّ، ردع للإنسان عن قولـه، ثم قال: بل هناك شرّ من هذا القول، وهو أنّ الله يكرمهم بكثرة المال، فلا يؤدّون ما يلزمهم فيه من إكرام اليتيم بالتفقّد والمبرّة..».

التعليق: يبدو أن تفسير الطبري للآية أوجه التفاسير؛ إذ لم يأت كلامٌ عن الحمد على الأمرين حتى يقحم في دلالة (كلاّ)، والآية كأنها تريد نفي المعادلة التي أسّسها الإنسان لنفسه بربط الإكرام والإهانة بكثرة المال وقلّته. والاحتمال الآخر في دلالة الآية، بقرينة (بل لا تكرمون اليتيم...) أن يقال برجوع النفي إلى الآية الأخيرة بمعنى: كلاّ، إنّ ما تقولونه من أنّ الله أهانكم عندما قتر المال عليكم غير صحيح، بل إنما قتره عليكم لأنكم أنتم فعلتم ذلك بأنفسكم، إذ لم تكرموا اليتيم ولم تتحاضّوا على طعام المسكين، وذهبتهم تأكلون المال أكلاً لمّا..

وكأنّ الآية بصدد بيان قانونٍ اقتصادي اجتماعي، يقول: إنّ عدم إكرام اليتيم وإطعام المساكين و.. يؤدّي بطبيعته إلى الفقر، لا أنّ الله يريد إهانة الإنسان بالفقر أو إكرامه بالمال والله العالم.

الآية السادسة والعشرون: قال تبارك وتعالى: ﴿.. **بَل لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ * وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ * وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا * وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا * كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا**﴾ (الفجر: ١٧ ـ ٢١).

قال الطبري: «ويعني جلّ ثناؤه بقولـه (كلاّ): ما هكذا ينبغي أن يكون الأمر. ثم أخبر جلّ ثناؤه عن ندمهم على أفعالهم السيئة في الدنيا، وتلهفهم على ما سلف منهم حين لا ينفعهم الندم، فقال جلّ ثناؤه: ﴿**إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا**﴾ يعني: إذا رجت وزُلزت زلزلة، وحرّكت تحريكاً بعد تحريك. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التاويل».

وقال الزمخشري: «[كلاّ] ردع لهم عن ذلك وإنكار لفعلهم. ثم أتى بالوعيد وذكر تحسّرهم على ما فرّطوا فيه حين لا تنفع الحسرة؛ و(يومئذ) بدل من ﴿**إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ**﴾ وعامل النصب فيهما يتذكر، [دكاً دكاً] دكاً بعد دكّ، كقوله: حسبته باباً باباً، أي: كرّر عليها الدك حتى عادت هباء منبثاً».

التعليق: أن تكون (كلاّ) هنا بمعنى الردع عن أفعالهم هذه من حبّ المال وجمع التراث وعشق الدنيا، في محلّه، فهذا المعنى مقبول، لا يبدو أنّ فيه إشكالاً نحويّاً أو عرفياً.

الآية السابعة والعشرون: قال تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ * كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى**﴾ (العلق ١ ـ ٦).

قال الطبري: «وقولـه (كلاّ) يقول تعالى ذكره: ما هكذا ينبغي أن يكون الإنسان أن ينعم عليه ربه بتسويته خلقه، وتعليمه ما لم يكن يعلم، وإنعامه بما لا كفؤ له، ثم يكفر بربه الذي فعل به ذلك، ويطغى عليه، أن رآه استغنى».

وقال الزمخشري: «[كلاّ] ردع لمن كفر بنعمة الله عليه بطغيانه، وإن لم يذكر لدلالة الكلام عليه [أن رءاه] أن رأى نفسه، يقال: في أفعال القلوب: رأيتني وعلمتني، وذلك بعض خصائصها. ومعنى الرؤية: العلم، ولو كانت بمعنى الإبصار لامتنع في فعلها الجمع بين الضميرين، و[استغنى] هو المفعول الثاني».

التعليق: ما ذكره الطبري والزمخشري فيه تأويل وتقدير لا شاهد له من الكلام أصلاً، فليس هناك حديث سابق عن طغيان الإنسان أو كفره أو جحوده، ولو كان فهو فيما بعد (كلاّ) لا فيما قبلها، ولهذا فالأنسب جعل (كلاّ) في الآية بمعنى (حقاً)، وهي أشدّ وأفضل من (ألا)؛ إذ في سياق الآيات هناك حاجة للتشديد، فالله يذكر النعم الكثيرة، ويريد في المقابل أن يبيّن عظم فعل الإنسان في طغيانه.

الآية الثامنة والعشرون: قال تعالى: ﴿**أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْدًا إِذَا صَلَّى * أَرَأَيْتَ إِن كَانَ عَلَى الْهُدَى * أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى * أَرَأَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى * أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى * كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ**﴾ (العلق: ٩ ـ ١٥).

قال الطبري: «وقولـه ﴿**كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ**﴾ يقول: ليس كما قال: إنه يطأ عنق محمد، يقول: لا يقدر على ذلك ولا يصل إليه. وقوله: ﴿**لَئِن لَّمْ يَنتَهِ**﴾ يقول: لئن لم ينته أبو جهل عن محمد ﴿**لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ**﴾ يقول: لنأخذن بمقدّم رأسه، فلنضمنّه ولنذلّنه؛ يقال منه: سفعت بيده: إذا أخذت بيده. وقيل: إنّما قيل: ﴿**لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ**﴾ والمعنى لنسوّدن وجهه، فاكتفى بذكر الناصية من الوجه

كله، إذ كانت الناصية في مقدم الوجه. وقيل: معنى ذلك: لنأخذن بناصيته إلى النار، كما قال: ﴿**فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ**﴾».

وقال الزمخشري: «[كلاّ] ردع لأبي جهل وخسوء له عن نهيه عن عبادة الله تعإلى وأمره بعبادة اللات، ثم قال ﴿**لَئِن لَّمْ يَنتَهِ**﴾ عما هو فيه ﴿**لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ**﴾ لنأخذ بناصيته ولنسحبنه بها إلى النار».

التعليق: احتمال الردع عن ما سبق من نهي من يريد الصلاة والتكذيب والتولّي، و... واردٌ جداً، فيكون المعنى: لا يفعلنّ هذا، واذا ما فعل فسوف نسفعه بالناصية.

الآية التاسعة والعشرون: قال تعالى: ﴿ **فَلْيَدْعُ نَادِيَه * سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ * كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ**﴾ (العلق: ١٧ ـ ١٩).

قال الطبري: «وقوله [كلا] يقول تعالى ذكره: ليس الأمر كما يقول أبو جهل، إذ ينهى محمداً عن عبادة ربه، والصلاة له (لا تطعه) يقول جلّ ثناؤه لنبيه محمدصَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِه: لا تطع أبا جهل فيما أمرك به من ترك الصلاة لربك (واسجد لربك واقترب) منه، بالتحبّب إليه بطاعته، فإنّ أبا جهل لن يقدر على ضرّك، ونحن نمنعك منه».

وقال الزمخشري: «[كلاّ] ردع لأبي جهل [لا تطعه] أي: اثبت على ما أنت عليه من عصيانه، كقولـه: [فلا تطع الكافرين] [القلم: ٨] [واسجد] ودم على سجودك، يريد: الصلاة [واقترب] وتقرّب إلى ربك، وفي الحديث: أقرب ما يكون العبد إلى ربه إذا سجد».

التعليق: تفسير الزمخشري لـ(كلاّ) بأنها ردع لأبي جهل غير واضح، فإنّ القرآن بصدد التحدّي لأبي جهل، ولهذا أمره على نحو التحدّي أن يدع ناديه،

فكيف يكون (كلاّ) على نحو النهي له مع أنّ الأمر قد سبق قبل آيتين بدعوة جماعته على نحو التحدّي. وأما إن أريد إرجاع (كلاّ) إلى جملة أفعال أبي جهل الواردة في السورة من قوله: [أرأيت الذي ينهى..] فهو غير واضح عرفاً ويحتاج إلى قرينة، خلافاً لما فسّره به الطبري. ولعلّ الأنسب أن يقال بأنّ (كلاّ) جاءت في مقام التأكيد للنهي عن الطاعة، فكأنه قال: لا لا تطع، فتكون أقرب إلى دعوى من قال بأنها متصلة بها بعدها لا بها قبلها.

الآية الثلاثون والواحدة والثانية والثلاثون: قال سبحانه: ﴿**أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ * حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ * كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ**﴾ (التكاثر ١ ـ ٦).

قال الطبري: «قوله: (كلاّ سوف تعلمون)، يعني تعالى ذكره بقوله كلاّ: ما هكذا ينبغي أن تفعلوا، أن يلهيكم التكاثر، قوله: ﴿**سَوْفَ تَعْلَمُونَ**﴾ يقول جلّ ثناؤه: سوف تعلمون إذا زرتم المقابر، أيها الذين ألهاهم التكاثر، غِب فعلكم، واشتغالكم بالتكاثر في الدنيا عن طاعة الله ربكم. وقوله: (ثم كلا سوف تعلمون) يقول: ثم ما هكذا ينبغي أن تفعلوا أن يلهيكم التكاثر بالأموال، وكثرة العدد، سوف تعلمون، إذا زرتم المقابر، ما تلقون إذا أنتم زرتموها، من مكروه اشتغالكم عن طاعة ربكم بالتكاثر. وكرّر قوله (كلا سوف تعلمون) مرتين؛ لأنّ العرب إذا أرادت التغليظ في التخويف والتهديد، كرّروا الكلمة مرتين.

وروي عن الضحاك في ذلك: ما حدثنا به ابن حميد، قال: ثنا مهران، عن أبي سنان، عن ثابت، عن الضحاك (كلا سوف تعلمون) قال: الكفار (ثم كلا سوف تعلمون) قال: المؤمنون. وكذلك كان يقرؤها.

وقوله: (كلا لو تعلمون علم اليقين) يقول تعالى ذكره: ما هكذا ينبغي أن

تفعلوا، أن يلهيكم التكاثر أيها الناس، لو تعلمون أيها الناس علماً يقيناً، أنّ الله باعثكم يوم القيامة من بعد مماتكم، من قبوركم. ما ألهاكم التكاثر عن طاعة الله ربكم، ولسارعتم إلى عبادته، والانتهاء إلى أمره ونهيه، ورفض الدنيا إشفاقاً على أنفسكم من عقوبته. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل».

وقال الزمخشري: «[كلاّ] ردع وتنبيه على أنه لا ينبغي للناظر لنفسه أن تكون الدنيا جميع همّه ولا يهتم بدينه [سوف تعلمون] إنذار ليخافوا فيتنبهوا من غفلتهم. والتكرير: تأكيد للردع والإنذار عليهم. و(ثم) دلالة على أنّ الإنذار الثاني أبلغ من الأوّل وأشد، كما تقول للمنصوح: أقول لك ثم أقول لك: لا تفعل، والمعنى: سوف تعلمون الخطأ فيما أنتم عليه إذا عاينتم ما قدّامكم من هول لقاء الله، وإنّ هذا التنبيه نصيحة لكم ورحمة عليكم. ثم كرّر التنبيه أيضاً وقال [لو تعلمون] محذوف الجواب، يعني لو تعلمون ما بين أيديكم علم الأمر اليقين، أي كعلمكم ما تستيقنونه من الأمور التي وكلتم بعلمها هممكم: لفعلتم ما لا يوصف ولا يكتنه، ولكنّكم ضلال جهلة».

التعليق: تفسير (كلاّ) بمواردها الثلاثة في هذه السورة بمعنى الردع عن التلهّي بالتكاثر والاهتمام بشأن المال والولد، وجيه، ويبدو لا إشكال عليه.

الآية الثالثة والثلاثون: قال سبحانه وتعالى: ﴿**يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ * كَلَّا لَيُنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ**﴾ (الهمزة: ٣ـ٤).

قال الطبري: «وقوله [كلاّ] يقول تعالى ذكره: ما ذلك كما ظنّ، ليس مالُه مخلّده، ثم أخبر جل ثناؤه أنه هالك ومعذّب على أفعاله ومعاصيه التي كان يأتيها في الدنيا، فقال جلّ ثناؤه: ﴿**لَيُنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ**﴾: وأحسبها سمّيت بذلك لحطمها كل ما ألقي فيها، كما يقال للرجل الأكول: الحطمة».

وقال الزمخشري: «كلاّ، ردع له عن حسبانه. وقرئ (لينبذان) أي هو وماله. ولينبذن، بضم الذال، أي هو وأنصاره. ولينبذنه ﴿**في الحطمة**﴾ في النار التي من شأنها أن تحطم كل ما يلقى فيها. ويقال للرجل الأكول: إنه لحطمة».

التعليق: الظاهر أن (كلاّ) هنا يمكن أن تكون بمعنى النفي، أي لا، إنّ ماله لا يخلده ولن ينفعه، بل إنه في المقابل سوف يلقى في نار جهنّم أي الحطمة، وتفسير الزمخشري لها بأنها ردع له عن حسبانه جرياً منه كعادته على أخذ جانب النهي أكثر من النفي، فيه شيء من البعد، والله العالم بكتابه.

(حول ما تقدّم كلّه يمكن بالترتيب مراجعة المصادر التالية: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، نشر دار الفكر، بيروت ١٩٨٨م، م٩، ج١٦، ص١٢٢؛ والكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله الزمخشري، تحقيق وتعليق ودراسة الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوّض، نشر مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ج٤: ٥١ ـ ٥٢؛ وجامع البيان: ١٢٣؛ والكشّاف: ٥٣؛ وجامع البيان، م١٠، ج١٨: ٥٣؛ والكشاف: ٢٥٠؛ وجامع البيان، م١١، ج١٩: ٦٥؛ والكشاف: ٣٨١؛ وجامع البيان، م١١، ج١٩: ٧٩؛ وانظر: الكشاف: ٣٩٥؛ وجامع البيان، م١٢، ج٢٢: ٩٦؛ والكشاف ٥: ١٢٢؛ وجامع البيان، م١٤، ج٢٩: ٧٥؛ والكشاف ٦: ٢٠٧؛ وجامع البيان، م١٤، ج٢٩: ٨٧؛ والكشاف ٦: ٢١١؛ وجامع البيان، م١٤، ج٢٩: ١٥٤؛ والكشاف ٦: ٢٥٥؛ وجامع البيان، م١٤، ج٢٩: ١٦٢؛ والكشاف ٦: ٢٦٠؛ وجامع البيان، م١٤، ج٢٩: ١٧١؛ والكشّاف ٦: ٢٦٤؛ وجامع البيان، م١٤، ج٢٩: ١٨١؛ والكشّاف ٦: ٢٦٨؛ وجامع البيان، م١٤، ج٢٩: ١٩١، ١٩٤؛

والكشّاف ٦: ٢٦٩، ٢٧١؛ وجامع البيان، م١٥، ج٣٠: ٢ ـ ٣؛ والكشاف ٦: ٢٩٤؛ وجامع البيان، م١٥، ج٣٠: ٥٣؛ والكشاف ٦: ٣١٥؛ وجامع البيان، م١٥، ج٣٠: ٥٦؛ والكشاف ٦: ٣١٦؛ وجامع البيان، م١٥، ج٣٠: ٨٨؛ والكشّاف ٦: ٣٣١؛ وجامع البيان، م١٥، ج٣٠: ٩٤؛ والكشّاف ٦: ٣٣٦؛ وجامع البيان، م١٥، ج٣٠: ٩٧، ١٠٠؛ والكشاف ٦: ٣٣٧، ٣٣٨؛ وجامع البيان، م١٥، ج٣٠: ١٨٢، ١٨٢ ـ ١٨٣؛ والكشّاف ٦: ٣٧٢؛ وجامع البيان، م١٥، ج٣٠: ١٨٥؛ والكشّاف ٦: ٣٧٣؛ وجامع البيان، م١٥، ج٣٠: ٢٥٣؛ والكشاف ٦: ٤٠٥؛ وجامع البيان، م١٥، ج٦: ٢٥٥؛ والكشّاف ٦: ٤٠٦؛ وجامع البيان، م١٥، ج٣٠: ٢٥٧؛ والكشاف ٦: ٤٠٧؛ وجامع البيان، م١٥، ج٣٠: ٢٨٤ ـ ٢٨٥؛ والكشّاف ٦: ٤٢٥؛ وجامع البيان، م١٥، ج٣٠: ٢٩٤؛ والكشّاف ٦: ٤٢٩).

٨٥ـ ما هو رأيكم في كتاب الضعفاء لابن الغضائري؟

السؤال: ما هو رأيكم في كتاب الضعفاء لابن الغضائري؟

● إنّ الشيخ أحمد بن الحسين بن عبيد الله بن إبراهيم الغضائري، المشهور بـ(ابن الغضائري) (ق ٥هـ)، أحد الأعلام الكبار في مجال النقد الرجالي عند الإماميّة، ورغم معاصرته للشيخين النجاشي والطوسي، بل كان زميلاً للنجاشي عند أبيه الحسين بن عبيد الله، كما صرّح بذلك النجاشي في ترجمة أحمد بن الحسين بن عمر (فهرست النجاشي: ٨٣)، رغم ذلك لم يترجمه النجاشي في فهرسته، مع أنه كان مطّلعاً على مصنّفاته! بل اكتفى بذكره وذكر بعض آرائه في طيّات ما كتبه عن الآخرين، بل حتى الشيخ الطوسي لم يترجم له، إلا أنّه ذكره في مقدّمة

فهرسته مادحاً فهرسيه، وأنّهما من أجود ما كُتب في مجاليهما (فهرست الطوسي: ٢).

ولأنّ ابن الغضائري لم يترجم من قِبل معاصريه لم تحدَّد سنة مولده ووفاته، إلا أنّه توفي في القرن الخامس الهجري بالتأكيد. وقد ذكرت له مجموعة من المصنّفات، وهي: فهرست المصنّفات. وفهرست الأصول، كما نصّ الطوسي في الفهرست، ولم يذكر الطوسي للغضائري غير هذين الكتابين. لكن له كتب أخرى فيما يبدو مثل كتاب الممدوحين الذي قد يظهر من تتبّع كتب العلامة الحلّي أنّ هذا الكتاب كان قد وصله، وهناك أيضاً كتاب الضعفاء له وهو الكتاب الذي بين أيدينا اليوم.

ويوجد نقاش بينهم في صاحب كتاب الضعفاء: هل هو الأب أو الابن؟ وكلاهما من العلماء الأجلاء.

لكنّ مشكلة هذا الكتاب أنّ من يراجع كتب القرن الخامس الهجري يجد في بعضها نقلاً عنه، لاسيما مراجعة كتاب النجاشي، حيث يظهر أنّ كتاب الضعفاء وآراء ابن الغضائري الرجالية كانت متوفّرةً عند الشيخ النجاشي في القرن الخامس الهجري. لكنّ المفاجأة أنّه بعد هذا القرن لا يظهر للكتاب أيّ أثرٍ أو ذكر في الأوساط العلميّة، فربما ضاع الكتاب؛ لأنّ مؤلّفه لم يتسنّ له نقل الكتاب إلى طلابه ليرووه عنه، وقد ظلّ هذا الاستتار للكتاب سارياً إلى القرن السابع الهجري، حيث نجده يظهر مرّةً أخرى على يد السيد أحمد بن طاووس الحلي (٦٧٣هـ) في كتابه (حلّ الإشكال في معرفة الرجال). ويصرّح ابن طاووس أنّه لا طريق له إلى كتاب ابن الغضائري (التحرير الطاووسي: ٥)، وهذا ما جعل السيد الخوئي يشكّك في مصداقية النسخة التي أدرجها ابن طاووس في كتابه

هذا. ولولا هذا الإدراج من قِبل ابن طاووس لكتاب الضعفاء؛ لانحصر الطريق في التعرّف على آراء ابن الغضائري بما نقله لنا النجاشي في كتابه. ولّما كان الغضائري نقاداً، وكانت هناك مشكلة في نسخة كتابه، تعدّدت المواقف من هذا الكتاب، كالتالي:

١ ـ تبنّى الشيخ آغا بزرك الطهراني (١٣٨٩هـ)، عدم إمكان الاعتماد على هذا الكتاب؛ لأنّ ابن الغضائري «...أجلّ من أن يقتحم في هتك أساطين الدين، حتى لا يفلت من جرحه أحدٌ من هؤلاء المشاهير بالتقوى والعفاف والصلاح؛ فالظاهر أنّ المؤلّف لهذا الكتاب كان من المعاندين لكبراء الشيعة، وكان يريد الوقيعة فيهم بكلّ حيلة ووجه؛ فألّف هذا الكتاب وأدرج فيه بعض مقالات ابن الغضائري تمويهاً؛ ليُقبل عند الجميع ما أراد إثباته من الوقايع والقبايح. والله أعلم..» (الذريعة ١٠: ٨٩).

ويلتقي السيد الخوئي (١٤١٣هـ) مع هذا الرأي، في عدم إمكان الاعتماد على هذا الكتاب أساساً، ليس لأجل المبرّر الذي افترضه الطهراني، بل لأنّ المشكلة في كتاب ابن الغضائري والتي ترفض على أساسها آراؤه، هي الطريق الذي وصلنا الكتاب من خلاله؛ فالكتاب وصلنا عن طريق ابن طاووس الحلي (٦٧٣هـ) والعلامة الحلي (٧٢٦هـ). وابن طاووس نفسه ـ مع العلامة ـ ينصّ على أنّه لا طريق له إلى هذا الكتاب، إذاً فالمشكلة المحورية هي توثيق طريق هذا الكتاب؛ إذ لعلّ الكتاب الواصل إلينا قد حرّف أو أُضيفت فيه آراء ليست لابن الغضائري، فكيف نثق بكتاب اختفى لمدّة قرنين ثم ظهر فجأةً بطريقة لا نعرف عنها شيئاً؟! (معجم رجال الحديث ١: ٤٢).

٢ ـ واختار العلامة الحلي (٧٢٦هـ) رأياً آخر، وهو الاعتماد على تضعيفات

ابن الغضائري، إلا في الموارد التي يتعارض فيها تضعيفه مع توثيقات غيره. وهذا الرأي يقع على خلاف القاعدة الرجالية المشهورة: (الجرح مقدّم على التعديل).

٣ ـ وذهب العلامة الكلباسي (١٣١٥هـ)، إلى أنّ الكتاب ثابت النسبة لمؤلِّفه؛ فجرحه لرواة الحديث معتبر ولا يقدّم قول غيره عليه عند التعارض، خلافاً لما فعله العلامة الحلي (الرسائل الرجاليّة ١: ٤١٩).

٤ ـ أمّا الرأي الرابع في الكتاب، فهو ما يلوح من كلمات بعضهم، من رفض التضعيفات الرجالية الموجودة في كتاب الضعفاء أو فسح المجال لنقدها ورفضها؛ بصرف النظر عن قيمة أصل الكتاب ونسخته، وقد اختلف أصحاب هذا الموقف في المبرّرات التي دفعتهم لهذا الرفض، فعدّوا منها اثنين:

المبرّر الأوّل: وهو يقرّ بأنّ الكتاب الموجود بين أيدينا هو لابن الغضائري، إلا أنّه يعتمد في جرحه لرواة الحديث على الاجتهاد بالنظر في مرويّات الراوي؛ فإن وجد فيها شيئاً من الارتفاع/ الغلو ـ بحسب توسعته لمعنى الغلو ـ حَكَمَ بضعف هذا الراوي وعدم الاعتماد على رواياته. وقد توافق ابن الغضائري في هذه الطريقة من تقويم الرواة مع أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمّي. ولعلّ ممّن اعتمد هذا المبرّر في اتخاذ موقف من تضعيفات الغضائري هو الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، حيث يلوح هذا الرأي من بعض كلماته (الفوائد الرجالية: ٣٩).

المبرّر الثاني: ويتحفّظ على آراء ابن الغضائري؛ لأنه كثير الجرح والتضعيف قليل التعديل، فلم يكد يسلم أحدٌ من جرحه أو غمزه في رواياته أو دينه أو.. وهذه الطريقة غير معتدلة في التعامل مع رواة الحديث؛ لذا لا يمكن الركون إلى

آرائه الرجالية (انظر: السبحاني، كليات في علم الرجال: ١٠٢).

وما بدا لي ـ بذهني القاصر ـ أنّه الرأي الأرجح من بين هذه المواقف، هو موقف السيّد الخوئي، شرط السعي لحشد الشواهد، فإذا فقدناها لتأكيد نسبة تضعيفٍ ما إلى الغضائري، فالحقّ عدم إمكان إثبات النسخة، فنقتصر في أخذ أقوال الغضائري على ما نقله النجاشي عنه مباشرةً في الفهرست.

هذه خلاصة موجزة حول الموضوع.

٨٦. المراد من الحديث النبوي: «المتسابّان شيطانان يتهاتران»

السؤال: ما هو المقصود من حديث الرسول صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: «المتسابّان شيطانان يتهاتران»؟

● لو بقينا نحن وهذا الحديث بالمقطع الذي تمّ نقله في السؤال فسيكون المعنى أنّ من يسبّ الآخر ويسبّه الآخر بمنزلة الشيطانين اللذين يتهاتران، أي يدّعي كلّ واحدٍ منهما على الآخر باطلاً، أو تكون دعوى كلّ منهما مسقطة لدعوى الآخر المتضمّنة في سُبّته، فيحصل التهاتر والتساقط، أو يراد من التهاتر المفاعلة من الهتر بالكسر وهو القبيح والباطل والسقط من الكلام.

لكن لو رجعنا إلى مصادر هذا الحديث بنصّه الكامل، فقد نأخذ معنى إضافيّاً أكثر وضوحاً، فقد ورد هذا الحديث في التاريخ الكبير للإمام البخاري حيث قال في ترجمة عياض بن حمار المجاشعي، ما نصّه: .. عن عياض بن حمار، قال: قلت: يا رسول الله، الرجل يسبّني؟ قال: «لمتسابّان شيطانان يتهاتران ويتكاذبان» (التاريخ الكبير ٧: ١٩)، وأخرجه أحمد أيضاً في المسند بهذه الصيغة: قال: قلت: يا رسول الله، رجل من قومي يشتمني وهو دوني، عليّ بأس أن

أنتصر منه؟ قال: «المستبّان شيطانان يتهاذيان ويتكاذبان» (مسند أحمد ٤: ١٦٢)، وذكره الطيالسي بقوله: قال: قلت: يا رسول الله، الرجل من قومي يشتمني وهو دوني، فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «المستبّان شيطانان يتهاتران ويتكاذبان، فما قالا فهو على البادئ حتى يعتدى المظلوم» (مسند الطيالسي: ١٤٦)، وجاء الحديث عند العلامة الجزائري في التحفة السنيّة ما نصّه: قيل لرسول الله صلى الله عليه وآله: الرجل من قومي يسبّني وهو دوني، هل عليّ بأسٌ أن أنتصر منه، فقال: «المتسابّان شيطانان يتكاذبان ويتهاتران» (تحفة السنيّة: ٣٢٢)، وجاء في صيغة أخرى: عياض بن حماد: قلت: يا رسول الله، صلّى الله عليك، الرجل من قومي يسبّني وهو دوني، فهل عليّ بأس أن أنتصر منه؟ فقال: «المتسابّان شيطانان يتعاويان ويتهاتران» (ورام بن أبي فراس، تنبيه الخواطر ١: ١١٩)، ونقلت هذا الحديث بصيغ متقاربة الكثيرُ من كتب الحديث الأخرى عند السنّة والشيعة، ولكن يبدو أنّ أصوله موجودة في المصادر السنيّة.

والخصوصيّة التي نفهمها من أخذ الجامع المشترك بين صيغ الحديث في المصادر المتعدّدة، هي نبذ السباب ولو كان الإنسان هو المعتدى عليه في السبّ، فالحديث يريد أن يجعل السابّ الظالم الذي يبتدئ بسبّه والسابّ المظلوم غير المبتدئ بالسبّ في حكم واحد، فهما معاً شيطانان ومنزّلان منزلة الشيطان؛ لأنّ فعلهما هو فعل الشيطان، وكلّ واحدٍ منهما يكذّب الآخر، ويسقط كلّ واحدٍ منهما دعوى الآخر وتهمته الموجودة في سبّه، ويتلفّظ كلّ واحدٍ منهما بالقبيح من القول والسقط من الكلام، فلا يصحّ من المؤمن أن يستخدم أسلوب السباب حتى في مقابل الذين سبّوه، بل عليه أن يتعالى عن مثل هذا الأسلوب في مواجهة الآخرين؛ لعدم التناسب بين مكانة المؤمن وبين صدور مثل هذه الألفاظ منه

بصرف النظر عن الظروف المحيطة، ومهما كانت المبرّرات؛ لأنّ مشكلة السبّ ليست في الطرف الذي نسبّه، وإنّما في أنّ المؤمن لا يتلفّظ بمثل هذه الكلمات بصرف النظر عن الطرف الآخر الذي يوجّه المؤمن السبّ إليه، فالقضية بين السبّ والمؤمن، لا بين المؤمن ومن يسبّه من الآخرين.

٨٧. تفسير آية تدلّ على أنّ النبي محمداً هو أوّل المخلوقات

السؤال: تقول الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (الأحزاب: ٧). وقد فسّرها بعض العلماء بأنّها دليل على تقدّم خلق النبي محمدﷺ على جميع الخلائق؛ لأنّه بيّن أنّه أخذ الميثاق من محمّد أولاً ثم رتبهم ترتيباً زمنياً بذكر نوح وابراهيم وموسى عيسى، فيدلّ على أنّ محمداً قد أخذ منه الميثاق قبلهم فيكون مخلوقاً قبلهم، فما هو رأيكم بهذا التفسير؟

● لا دلالة في الآية القرآنية الكريمة على هذا التفسير؛ وذلك لمجموع أسباب ومؤيدات:

أولاً: إنّ التقديم والتأخير في اللغة العربية لا ينحصران بالتقدّم والتأخّر الزمني، بل يكون بالتقدّم الرتبي أيضاً، بل يكون بلا فرض تقدّم أساساً، بل هو كثير، فتقديم ذكر النبي على الأنبياء الأربعة الباقين لا يدلّ في لغة العرب على تقدّم خلقه زماناً، كيف وحرف الواو في اللغة العربية ـ على خلاف العطف بالفاء أو بـ (ثمّ) ـ لا يفيد التقدّم والتأخّر الزماني أو حتى الرتبي، كما ذكر النحاة، بل يفيد الاشتراك في الحكم، فأنت تقول ـ بدون استخدام المجاز ـ: لقد حرّم الله الربا والشرك، مع أنّ النهي عن الشرك سابق زمناً على تحريم الربا، وكلّ

ما تقصده بواو العطف هو أنّ الربا والشرك اشتركا في الحكم، وهو التحريم، فلا يوجد في اللغة العربية شاهد على أنّ التقدّم لوحده دليل الأسبقية الزمنيّة.

ثانياً: لو صحّ هذا التفسير، لوجب الإخلاص له حتى النهاية، فإنّ الآية تذكر أخذ ميثاق النبيّين، ثم تقول: (ومنك ومن نوح)، وهذا معناه ـ بناء على منهجيّة هذا التفسير الذي ذكرتموه ـ هو أنّ الله أخذ ميثاق كلّ النبيين، وأنّ آخر من أخذ ميثاقهم هم هؤلاء الخمسة، وهذا بعكس ما يريده المستدلّ، فلماذا كان تقدّم (ومنك) شاهد أسبقية خلق محمّد زمناً، بينما تقدّم (النبيّين) والفصل بينهم وبين الخمسة اللاحقين ليس شاهداً على أسبقية خلقهم زمناً على الخمسة أولي العزم؟!

ثالثاً: إنّ هناك الكثير من الآيات القرآنية التي رتّبت ذكر الأنبياء بطريقة لا علاقة لها بالجانب الزمني، قال تعالى: ﴿**إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا**﴾ (النساء: ١٦٣)، مع أنّ داوود وهارون سابقان على عيسى. وقال سبحانه: ﴿**وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾ (الأنعام: ٨٤ ـ ٨٦)، أفهل كان لوط وإسماعيل بعد عيسى؟!

بل في بعض الآيات وردت نفس الأسماء مع اختلاف الترتيب، قال تعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ**﴾ (الشورى: ١٣)،

فقدّم نوحاً ثم وضع النبي محمّداً بينه وبين إبراهيم وموسى وعيسى بعكس الآية التي نحن فيها الآن، وهذا كلّه ـ وغيره كثير في القرآن الكريم والحديث الشريف ولغة العرب ـ يفيد أنّ عملية الترتيب الذكري مع حرف الواو لا يمكن فهمها زمنيّاً فقط أو غير ذلك، ما لم يكن في النصّ شاهد إضافي؛ لأنّ الترتيب بالواو لا علاقة له بالعنصر الزمني في دلالة حاقّ اللغة.

٨٨. ما معنى قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾؟ وكيف تقوّمون تفسيرات الفلاسفة والعرفاء له؟

السؤال: يهتمّ الفلاسفة والعرفاء كثيراً بحرف الفاء من ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، ويتحدّثون كثيراً عن الفصل بين (كن) و (يكون)، ولهم في ذلك كلام كما تعرفون، كيف تفهمون هذه الجملة التي وردت عدّة مرات في القرآن الكريم؟

● إذا بقينا نحن وهذه الآيات الكريمة، فإنّ هذا التعبير تركيبٌ عربي لغوي يؤتى به للدلالة على فورية التحقّق عند إرادة الشيء، فنقول: إذا أراد الملك شيئاً كان وصار. والله لا يقول: (كن) ولا يخاطب معدوماً فيقول له كن فيكون، وإنّما هي تعابير كنائيّة عن السلطنة التامّة على الشيء ومقدّماته، وامتلاك زمام الأمور وتحقّق ما يريد ساعة يشاء.

فانظر إلى الشريف الرضي ذي الذوق البلاغي والعمق اللغوي، يقول: «..فالمراد إذن بذلك: الإخبار عن عظيم قدرة اللهّ سبحانه، وسرعة مضي أمره، ونفاذ تدبيره. نحو قوله: ﴿إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناه أَنْ نَقُولَ لَه كُنْ فَيَكُونُ﴾. وهذا إخبار عن وقوع أوامره من غير معاناة ولا كلفة، ولا لغوب ولا مشقة» (تلخيص البيان في مجازات القرآن: ١٦١، وانظر ص ١٩٢، ٢٩٣؛ وكتابه حقائق التأويل: ٣٥٩).

وأمّا ما ذكره بعض الفلاسفة والعرفاء في هذا الموضوع، فلا دليل عليه في اللغة بحسب بعدها التركيبي والبلاغي والتداولي، ولو أرادوا جعل الآية مجرّد ممرّ لتحقيق المباحث العقليّة والفلسفية في الوجود، فهذا أمر آخر يختلف عن تفسير نفس الآية؛ لأنّهم ـ لاسيّما العرفاء ـ عندما يستحضرون آيةً ما، فهم لا يقصدون دائماً تفسيرها، بقدر ما يقصدون جعلها مفتاحاً لأفكارهم وما توصّلوا إليه.

٨٩ـ ما معنى الحديث الشريف: «كثرة النوم مذهبة للدين والدنيا»؟

السؤال: ما هو مقصود الإمام عليه السلام بقوله: «كثرة النوم مذهبة للدين والدنيا»؟

● المراد من هذا الحديث (وهو حديث مرسل ضعيف الإسناد) أنّ النوم المذموم هو النوم الكثير؛ لأنّ كثرة النوم تعني ـ في العادة ـ تكاسل الإنسان عن عمله في الحياة أو تواصله الاجتماعي مع الآخرين أو عن تحصيله العلمي والعملي، ممّا يُذهب بتقدّمه في الحياة ويفضي إلى تراجع أحواله الماديّة والاجتماعيّة، حيث لو استعاض عن هذا الوقت المتلَف بالعمل وخوض غمار الحياة أو غير ذلك لتقدّم في دنياه، ولم يتراجع أو يراوح مكانه.

وكثرة النوم مذهبة للدين أيضاً؛ لأنّها توجب ـ في العادة ـ تكاسل الإنسان عن القيام بواجباته الدينية، لاسيما مجال الواجبات الاجتماعية والسياسية، بل وكذلك في الواجبات العبادية التي ستفوته من النوم الكثير حيث ستؤثر على قلبه وروحه وإيمانه، وسيفتقد المناجاة مع الله وإحياء الليل وإقامة الصلاة بأنواعها وقراءة القرآن الكريم، وسيشعر بثقل ذلك على قلبه.

من هنا ورد في النصوص وفي تعاليم علماء الأخلاق وهو ما تؤكّده المعطيات الطبيّة الإصرار على أن يعطي الإنسان جسده حقّه من النوم بحيث يقدر بعد ذلك على القيام بما عليه من أعمال ووظائف، وقلّة النوم وكثرته هما طرفا النقيض السلبيين في مسألة النوم، واللذين يعبّران عن إفراط الإنسان وتفريطه في تعاطيه مع هذا الأمر في الحياة.

٩٠. ﴿لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ هل هو بنحو الإعجاز أم بنحو طبيعي؟

السؤال: الأستاذ الكريم، هل قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ (الجن: ١٦)، تتحدّث عن تدخّل غيبي إعجازي أو استثنائي في الموضوع أم لا؟

● إنّ الآية القرآنية الكريمة ساكتة عن تفسير ذلك صراحةً بالتدخّل الإلهي وعدمه، وحيث كان التدخّل الاستثنائي حيثيّة إضافيّة، فهي التي تحتاج إلى دليل؛ لأنّها على غير مقتضى الحال الطبيعي، فيمكن القول بأنّ الآية تثبت نتيجةً من مقدّمة، إلا أنها لا تثبت أنّ هذه النتيجة أتت من هذه المقدّمة عبر أمرٍ غير عادي في النظام التكويني، فلا يمكن الجزم بفكرة التدخّل الإلهي ـ بهذا المعنى ـ من مجرّد هذه الآية الشريفة.

نعم، لا يمكن نفي الفكرة أيضاً وحصر مدلول الآية بالحال الطبيعي، فإنّ الآية تقبل استيعاب مختلف أشكال تحقّق الرفاهية ويُسر العيش المعبّر عنهما بالماء في النصّ الكريم، فإذا دلّ الدليل من الخارج لم يكن منافياً للآية الكريمة.

٩١. ما معنى الحديث النبوي: «البرص والجذام لا يبلي الله به مؤمناً»؟

السؤال: أستاذنا العزيز، ما هي قراءتكم للحديث النبوي الشريف أنه قال صلى

الله عليه وآله: «البرص والجذام لا يبلي الله به مؤمناً»؟

● مثل هذه النصوص يحملها العلماء عادةً على الحالة الغالبة، إذا كانت معتبرةً من الناحية الصدوريّة، وإلا فهم لا يلتزمون بها حرفيّاً من الناحية الفقهيّة، فلو كان هناك إنسان مصابٌ بالبرص أو الجذام فإنّهم لا يحكمون بعدم إيمانه ولا يرتّبون الأثر على ذلك، ولو رتّب الأثر على ذلك لتناقلت النصوص هذا الأمر، فالمرأة يمكن فسخ عقد نكاحها بعيوب النكاح التي منها البرص والجذام كما هو المعروف، ولم يرتّب أحدٌ أو يسأل أحدٌ عن حكم إيمانها وعدمه، ممّا يدلّ على أنّ هذا الأمر ليس بنحو القاعدة العامّة، ولو كان كذلك لبلغنا من نصوص المتشرّعة ما يفيد هذا الأمر ولاشتهر في حقّ بعض الأمراض وأنّها لا تصيب غير المؤمن.

كما أنّ هناك العديد من النصوص التي تتحدّث عن أشياء توجب البرص مثل الأكل على الشبع، والوضوء أو الغسل بالماء المسخّن بالشمس، والتدلّك بالخزف، والأكل على الجنابة، وغشيان المرأة في حيضها وغير ذلك مما ظاهره أنّ هذه الأشياء توجب مثل هذه الآثار بصرف النظر عن الإيمان، ولو كان الإيمان مؤثراً لبيّن هذا الأمر في واحد من هذه النصوص على الأقلّ. وكذلك الحال في نصوص الجذام الكثيرة.

هذا كلّه، لو أردنا البقاء مع النصّ، وأمّا لو أريد عرض هذا الأمر على الطبّ والعلوم الحديثة، فقد تكون هناك نتيجة مختلفة تماماً، من حيث إنّ لهذه الأشياء أسبابها الطبيعية المتعلّقة بالجسم والتي لا علاقة لها باعتقاد البشر، بحيث يفيد الطبّ اليقين بنفي العلاقة لا فقط عدم اليقين بالعلاقة.

هذا، والحديث المذكور أعلاه ضعيف ـ بعد المراجعة ـ من حيث السند.

٩٢. ما معنى أنّ سورة التوحيد تساوي ثلث القرآن الكريم؟

السؤال: الثواب الذي تذكره الروايات لقراءة سورة التوحيد، وأنّ من قرأها فكأنما قرأ ثلث القرآن الكريم، هل هذا الثواب للمعاني الظاهرة من السورة أو هو للمعاني الدقيقة؟ والحال أنّ المعاني الدقيقة ليست شرعاً لكلّ واحد.

● هذه النصوص الحديثية يمكن فرض تفسيرين لها:

التفسير الأوّل: وهو التفسير الذي يربطها بمجال الثواب والجزاء، تماماً كما فهمتموها أنتم في سؤالكم، فيكون المعنى أنّه من قرأ التوحيد فله ثواب من قرأ ثلث القرآن الكريم.

وبناءً على هذا التفسير، لا تكون هناك أيّة علاقة بين الموضوع وبين المعاني الدقيقة أو الظاهريّة؛ فإنّ هذه الروايات تريد أن تؤكّد على قراءة سورة التوحيد، فمن يقرأها فقد أعطي ثواب قراءة ثلث القرآن الكريم، وهذا المقدار من الدلالة لا يستبطن اشتمال التوحيد على ثلث القرآن اشتمالاً واقعيّاً، وإنّما تعني الحثّ على قراءة هذه السورة، كما ورد نظير ذلك في قراءتها في الصلاة، فهذا تماماً كقولك: من قال اللهم صلّ وسلّم على محمّد وآل محمّد، كان له بذلك ألف حسنة، ثم تقول: من قرأ ثلث القرآن كانت له ألف حسنة، فإنّ المساواة في الثواب لا تعني أنّ الصلاة على محمّد وآل محمّد تستوعب بالضرورة واقع معاني ثلث القرآن الذي تمّت قراءته.

التفسير الثاني: أن لا نربط هذه الأحاديث بالثواب، بل نربطها بالواقع، فيكون معنى هذه الروايات، أنّ سورة التوحيد هي بنفسها تساوي ثلث القرآن الكريم، لا أنّ ثواب قراءتها يساوي ثواب قراءة ثلث القرآن الكريم، وهنا يختلف الأمر، ومعه لابدّ من افتراض تفسير لهذه المساواة؛ لأنّ ظاهر اللغة لا

يعطي هذه المساواة بالنسبة إلينا، ومن هنا احتمل بعض العلماء أن يكون المراد التوحيد، فإنّ القرآن الكريم بني على ثلاث: التوحيد والنبوّة والمعاد؛ لأنّها أصول الإسلام، ولّما كانت سورة الإخلاص تفيد التوحيد، كانت في قوّة ثلث القرآن الكريم، أمّا البعض الآخر من العلماء فقد فسّر هذه الروايات بإرجاع القرآن الكريم إلى معرفة الله، ومعرفة الآخرة، والعلم بما يوصل إلى السعادة في الآخرة، وحيث إنّ سورة الإخلاص تفيد معرفة الله تعالى فهي تفيد ثلث القرآن الكريم.

وبناء على التفسير الثاني تكون الروايات متحدّثةً عن واقع خارجي يتصل باشتمال سورة التوحيد على ثلث القرآن، وهذا لا ربط له بقراءتنا لهذه السورة وعدم قراءتنا لها، حتى نقع في مشكلة أنّ المعاني الباطنيّة ليست شرعاً لكلّ أحد.

٩٣. مدى صحّة حديث مخاطبة الشمس للإمام علي عليه السلام بأوصاف الله تعالى؟

السؤال: ما صحّة هذا الحديث: قال أبو ذر الغفاري رضي الله عنه: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم، وقد قال لأمير المؤمنين علي عليه السلام ذات ليلة: «يا علي، إذا كان الغد أقصد إلى جبال البقيع وقف على نشز من الأرض، فإذا بزغت الشمس فسلّم عليها، فإنّ الله تعالى أمرها أن تجيبك بما فيك»، فلمّا كان الغد خرج أمير المؤمنين علي عليه السلام ومعه أبو بكر وعمر وجماعة من المهاجرين والأنصار، حتى وافى البقيع، ووقف على نشز من الأرض، فلمّا طلعت الشمس قرنيها، قال علي عليه السلام: «السلام عليك يا خلق الله الجديد المطيع له»، فسمعوا دويّاً من السماء، وجواب قائلٍ يقول: وعليك السلام يا أوّل يا آخر يا ظاهر يا باطن يا من هو بكلّ

شيء عليم. فلما سمع أبو بكر و عمر والمهاجرون والأنصار كلام الشمس صعقوا، ثم أفاقوا بعد ساعات، وقد انصرف عليّ عليه السلام عن المكان، فأسرعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقالوا: أنت قلت لنا أنّ عليّاً بشر مثلنا، وقد خاطبته الشمس فيما خاطبت الباري نفسه؟! فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «وما سمعتم منها؟» فقالوا: سمعناها تقول: وعليك السلام يا أوّل. فقال: «صدقت هو أوّل من آمن بي»، وقالت له: يا آخر. فقال: «صدقت وهو آخر الناس عهداً بي يغسّلني ويكفّنني ويدخلني قبري»، وقالت له: يا ظاهر. فقال: «صدقت ظهر علمي كلّه له». وقالت له: يا باطن. فقال: «صدقت بطن سرّي كلّه». وقالت له: يا من هو بكلّ شيء عليم. فقال: «صدقت هو العالم بالحلال والحرام والفرائض والسنن وما شاكل ذلك». فقاموا كلّهم وقالوا: لقد أوقعنا محمّد في طخياء وخرجوا من باب المسجد). أمّا مصادر هذه الرواية فهي: (ينابيع المودّة للقندوزي: ١٤٠؛ والمناقب للخوارزمي: ٦٨؛ وفرائد السمطين: الباب ٣٨؛ والهداية الكبرى: (مخطوط): ١٧؛ وإرشاد القلوب ٢: ٦٤؛ وتفسير البرهان ٤: ٢٨٧؛ ومدينة المعاجز: ٣٣؛ وبحار الأنوار ٤١: ١٨١؛ والفضائل لابن شاذان: ٦٩؛ وعيون المعجزات: ٤).

● وفق تتبّعي المتواضع، فهذه الرواية مصدرها الأصلي كتاب سُليم بن قيس الهلالي، وقد نقلها العلامة المجلسي عنه في البحار، والمرتضى في عيون المعجرات، والبحراني في مدينة المعاجز، وغيرهم. والجميع رواها بسندٍ واحد فقط، وفيه محمّد بن علي الصيرفي المعروف بأبي سُمينة، وهو رجلٌ صرّحوا بأنّه كاذب مشهور، وضعّفه جدّاً السيد الخوئي، وقال عنه النجاشي ما نصّه: «ضعيفٌ جدّاً، فاسد الاعتقاد، لا يُعتمد في شيء، وكان ورد قم، وقد اشتهر بالكذب بالكوفة»

(النجاشي، الفهرست: ٣٣٢)، وقال الكشي في الرجال: «وذكر الفضل في بعض كتبه: الكذّابون المشهورون: أبو الخطاب، ويونس بن ظبيان، ويزيد الصايغ، ومحمد بن سنان. وأبو سمينة أشهرُهم» (اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٢٣). ولمّا ترجمه الشيخ الطوسي قال في حقّه: «محمّد بن علي الصيرفي، يكنى أبا سمينة، له كتب، وقيل: إنها مثل كتب الحسين بن سعيد. أخبرنا بذلك جماعة، عن أبي جعفر ابن بابويه، عن أبيه ومحمد بن الحسن ومحمّد بن علي ماجيلويه، عن محمد بن أبي القاسم، عنه، إلا ما كان فيها من تخليط، أو غلو، أو تدليس، أو ينفرد به ولا يُعرف من غير طريقه» (الطوسي، الفهرست: ٢٢٣). وهذا معناه أنّهم كانوا يتنزّهون عن الأحاديث التي ينقلها هذا الرجل ولا تعرف من غيره، تماماً مثل هذا الحديث الذي نحن فيه هنا.

كما وفي السند شخصٌ آخر يواجه مشكلةً وهو أبان بن أبي عياش، حيث لم تثبت وثاقته، ولم يعتمد عليه بعض الرجاليّين مثل السيد الخوئي، ولو أردتم معرفة رأي السيد الخوئي في هذين الرجلين، فراجعوا كتابه (معجم رجال الحديث ١٧: ٣١٩ ـ ٣٢٣، و ١: ١٢٩).

هذا، ولو كانت مثل هذه الروايات صحيحة وواقعة لكان من المفترض أن يكثر تداولها بين الشيعة، ويحدّث بها الصحابة الذين والوا علياً عليه السلام، ويتناقلها الأئمّة من أهل البيت وينقلونها لشيعتهم، فكيف لم ترد مثل هذه النصوص في أمّهات كتب الحديث المعتمدة عند الإماميّة كالكتب الأربعة، وعشرات الكتب الحديثية وغيرها للشيخ الصدوق، والشيخ الطوسي، والشيخ المفيد، والعلامة الحلّي و.. ممّن أوردوا كلّ شاردة وواردة في حقّ علي بن أبي طالب صلوات ربّي عليه وعلى آله.

هذا وهناك ملاحظات متنيّة على مضمون الحديث نتركها لمناسبة أخرى.

٩٤. هل تظافر الأحاديث الضعيفة وتعدّدها يعطيها قيمةً؟

السؤال: يقال بأنّ الروايات إذا تظافرت، فإنّ ذلك دليلٌ على حجيّتها بقطع النظر عن صحّة أسانيدها، مادامت لا تخالف القرآن أو بالأحرى لم يوجد مانع شرعيّ أو عقلي يمنع مضمونها، فما قولكم؟

● ذكر علماء الحديث وأصول الفقه الإسلامي أنّ الروايات لا تخضع في التقويم للعنصر السندي فقط من زاوية الصحّة وعدمها، بل هناك شيء اسمه تعاضد الأسانيد أو تعاضد الأحاديث، بمعنى أنّ الروايات لو تظافرت بحيث بلغت من كثرتها أنّها حصّلت تواتراً أو اطمئناناً بالصدور، فلا بأس حينئذ من الأخذ بها والعمل وفقها، حتى لو لم يكن بينها أيّ حديث صحيح السند.

والمراد بالتظافر والتعاضد تكاثر الأحاديث حول نقطة واحدة ـ غير منافية للعقل ولا للنقل ـ تؤكّدها الروايات كلّها، مما يؤدّي إلى الاطمئنان بالصدور، ولكنّ تكاثر الأحاديث لا يعني أنّ يكون الحديث قد عثرنا عليه في عشرات كتب الحديث مثلاً أو في عشرات الكتب التاريخية، بل يعني أن تكون مصادره الأصليّة التي أخذت الكتبُ اللاحقة عنها متعدّدةً، ويكون لكلّ مصدر من هذه المصادر طريقه الخاصّ للوصول إلى الحديث، بشكل لا يشترك الطريقان في بعض الرواة، أمّا لو نقل حديثاً معيّناً عشراتُ المحدّثين بحيث عرفنا أنّ الجميع أخذ هذا الحديث من كتاب الكافي مثلاً، ثمّ نظرنا في كتاب الكافي فلم نجد هذا الحديث إلا بسندٍ واحد، فإنّ هذا لا يسمّى تظافراً أو تعاضداً؛ لأنّ العشرات هنا بقوّة شخص واحد فقط، وهذا الأمر كثيراً ما يلتبس على الناس، فيظنّون أنّ

وجود قضيّة حديثيّة أو تاريخيّة في عشرات الكتب يعني أنّها متواترة أو موثوق بصدورها، والحال أنّها قد تكون راجعةً إلى مصدر واحد لا أكثر. وهذا كلّه أمرٌ يختلف عن الشهرة العمليّة الجابرة ـ على قول بعضهم ـ في باب الحديث.

٩٥. كيف نفهم الروايات التي تذمّ بعض الأقوام كالأكراد والديالمة وغيرهم؟

السؤال: ورد ذكر بعض الأقوام في الروايات ـ كما في بحار الأنوار وتفصيل وسائل الشيعة وغيرهما ـ وكذلك في الأدعية ـ كما في دعاء الثغور ـ وقد جاء ذكرهم في الروايات والأدعية بشكل سلبي، من قبيل السودان، والصقالبة، والديالمة، والزنوج، وغيرهم، كما استدلّ بعض العلماء من خلال ذلك على كراهة التعامل معهم و.. رغم أنّ بعض هذه الأقوام أثبتت تفوّقها في بعض الأزمنة. فهل هذه الروايات صحيحة؟ وكيف نفهمها؟ وهل هي ناظرة إلى ذلك الزمان فقط؟ هذا من جهة، وأمّا من جهةٍ أخرى، ألا يكون هذا ظلماً لتلك الأقوام حتى ولو كان المقصود منها ذلك الزمان فقط؟

● السودان والصقالبة والديالمة والزنوج والأكراد، يوجد في حقّهم ـ بحسب بحثي ـ ثلاث روايات، وهي:

الرواية الأولى: خبر أبي الربيع الشامي الذي ذكره الشيخ الكليني في الكافي، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «لا تشترِ من السودان أحداً، فإن كان ولابد فمن النوبة.. فإنّهم من الذين قال الله عز وجل: ومن الذين قالوا إنا نصارى.. أما إنهم سيذكرون ذلك الحقّ.. ولا تنكحوا من الأكراد أحداً».

وهذه الرواية سندها ضعيف؛ لأنّها تنتهي إلى الحسين بن خالد، عمّن ذكره،

عن أبي الربيع الشامي، وبصرف النظر عن وجود نقاش في أبي الربيع الشامي نفسه، فهي مرسلة؛ إذ لا نعرف من هو الواسطة بين الشامي والحسين بن خالد.

الرواية الثانية: خبر أبي الربيع الشامي أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تخالطهم؛ فإنّ الأكراد حيٌّ من أحياء الجنّ، كشف الله عنهم الغطاء، فلا تخالطهم».

وهذه الرواية مرسلةٌ أيضاً من حيث السند؛ لأنّ في سندها: علي بن الحكم، عمّن حدّثه، عن أبي الربيع، ومتنها واضح، ولعلّ هذه الرواية ليست سوى مقطع من الرواية السابقة، فيصعب اعتبارهما خبرين اثنين مع هذا الاحتمال.

الرواية الثالثة: وهي ما جاء في الصحيفة السجّادية؛ فإنّ هؤلاء الأقوام مذكورون بشكلٍ واضح فيها، والصحيفة السجاديّة وإن كانت موثوقةً بالإجمال، لكنّه لم يثبت سندها بالتفصيل، بحيث يُعتمد على كلّ جملةٍ منها، تماماً كما هو رأي الإمام الخميني، ولو لاحظنا ذكرهم والسياق الذي جاء الحديث عنهم في دعاء أهل الثغور، لوجدنا أنّهم مذكورون ضمن سياق الأقوام الكافرة، وأنّهم من جملة كفرة ذلك الزمان وأعدائه الذين كانوا يعتدون على الحدود الشماليّة والغربيّة لبلاد الإسلام، تماماً كما نذكر نحن اليوم العدوّ الإسرائيلي الغاشم. ومعه فلا يمكن أن نفهم من دعاء أهل الثغور في الصحيفة السجادية أنّ الحديث عن هؤلاء كان بوصفهم أقواماً وقوميّات، بل الحديث كان بوصفهم أعداء للأمّة الإسلاميّة، فقد جاء في الدعاء النصّ التالي: «**اللَّهُمَّ واعْمُمْ بِذَلِكَ أَعْدَاءَكَ فِي أَقْطَارِ الْبِلَادِ مِنَ الْهِنْدِ والرُّومِ والتُّرْكِ والْخَزَرِ والْحَبَشِ والنُّوبَةِ والزَّنْجِ والسَّقَالِبَةِ والدَّيَالِمَةِ وسَائِرِ أُمَمِ الشِّرْكِ، الَّذِينَ تَخْفَى أَسْمَاؤُهُمْ وصِفَاتُهُمْ، وقَدْ أَحْصَيْتَهُمْ بِمَعْرِفَتِكَ، وأَشْرَفْتَ عَلَيْهِمْ بِقُدْرَتِكَ. اللَّهُمَّ اشْغَلِ الْمُشْرِكِينَ**

بِالْمُشْرِكِينَ عَنْ تَنَاوُلِ أَطْرَافِ الْمُسْلِمِينَ، وخُذْهُمْ بِالنَّقْصِ عَنْ تَنَقُّصِهِمْ، وثَبِّطْهُمْ بِالْفُرْقَةِ عَنِ الاحْتِشَادِ عَلَيْهِمْ. اللَّهُمَّ أَخْلِ قُلُوبَهُمْ مِنَ الأَمَنَةِ، وأَبْدَانَهُمْ مِنَ الْقُوَّةِ، وأَذْهِلْ قُلُوبَهُمْ عَنِ الاحْتِيَالِ، وأَوْهِنْ أَرْكَانَهُمْ عَنْ مُنَازَلَةِ الرِّجَال، وجَبِّنْهُمْ..».

أضف إلى ذلك أنّ الديالمة كانوا معروفين تاريخيّاً بكونهم قساةً أجلافاً، وهذا لا يُراد منه إهانتهم أو الانتقاص منهم؛ لأنّ الفئة الغالبة فيهم هم قساة، وهذا تماماً كما نقول اليوم عن رغبتنا في تزويج أولادنا: لا تزوّجوا أولادكم من قبيلة فلان، أو بني فلان؛ لأنّ الغالب فيهم أنّهم قساة، وفي مثل هذه الحال لا يمكن أن نعمّم الحكم ليشمل كلّ الديالمة إلى يوم القيامة، فإنّها صفةٌ قد تتغيّر بتغيّر الأزمنة والأحوال والأفراد.

فما أفهمه من هذه الروايات أنّها لا تحكي عن أحكام ثابتة على العنوان القومي أو العرقي، بقدر ما تحكي عن عناوين أخرى أخذت بعين الاعتبار، ويمكن لمسها من خلال السياق التاريخي تارةً، أو من خلال السياق اللفظي أخرى. هذا فضلاً عن عدم إمكان البناء على هذه الروايات بعد ما شرحناه من حالها السندي والتاريخي، وقلّتها العددية، لاسيما في اتخاذ مواقف من أقوام وأمم بأكملها، ممّا هو من الأمور الخطيرة جدّاً والتي لا يكتفى فيها بخبر الواحد.

ولو صحّت هذه الروايات سنداً، فإنّ مثل الشهيد محمّد باقر الصدر يرفضها؛ لمعارضتها للقرآن الكريم، من حيث إعلامه بتكريم بني آدم. ولا نريد التعليق الآن على مقاربة السيد الشهيد لهذا الموضوع، وهل حقّاً يثبت بذلك معارضة القرآن الكريم أم لا؟ نترك ذلك لمناسبة أخرى.

٩٦. رسالة الإمام المهدي إلى الشيخ أبي عبد الله المفيد

السؤال: ما مدى صحّة الرسالة التي بعث بها الإمام المهدي عجّل الله تعالى فرجه

الشريف إلى الشيخ المفيد قدّس سرّه، وهي مشهورة معروفة، وجاء فيها: «...إنّا غير مهملين لمراعاتكم، ولا ناسين لذكركم، ولولا ذلك لنزل بكم اللأواء، أو اصطلمكم الأعداء، فاتقوا الله جلّ جلاله..»، وأرجو أن تحدّدوا لي مصدرها؟ وفي أيّ كتابٍ ذكرها الشيخ المفيد؟

● هذه الرسالة لم يذكرها الشيخ المفيد (٤١٣هـ) في أيٍّ من كتبه التي وصلت إلينا، ولم ينسبها أحدٌ إلى كتابٍ من كتبه فيما نعلم، ومصدرها الوحيد الذي نقل عنه الجميع ـ بحسب الظاهر ـ هو كتاب الاحتجاج، للشيخ أبي منصور أحمد بن علي الطبرسي (٥٤٨هـ)، ولم يشر الطبرسي إلى سندٍ له أو مصدرٍ عثر عليه أخذ منه هذه الرسالة، بل يفهم من كلامه أنّ شخصاً جاء به من ناحية متصلة بالحجاز، وأعطاه (أو أعطى ذلك الشخصُ الشيخَ المفيد) هذه الرسالة.

وقد ذكر الطبرسي في مطلع الرسالة النصّ التالي: «ذِكْرُ كتابٍ ورد من الناحية المقدّسة ـ حرسها الله ورعاها ـ في أيام بقيت من صفر، سنة عشر وأربعمائة، على الشيخ المفيد أبي عبد الله محمّد بن محمد بن النعمان قدّس الله روحه ونوّر ضريحه، ذكر مُوصِلُه أنّه يحمله من ناحية متصلة بالحجاز، نسخته: للأخ السديد، والوليّ الرشيد، الشيخ المفيد، أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان أدام الله إعزازه، من مستودع العهد المأخوذ على العباد. بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد: سلامٌ عليك أيها الولي المخلص في الدين...» (الاحتجاج: ٣١٨ ـ ٣٢٢).

ويبدو أنّه يقصد بالموصل ذلك الشخص الذي أتى بالكتاب، وفي هذه الحالة لا نعرف من هو هذا الموصل ومن أيّ جهةٍ أتى؟

يضاف إلى ذلك أنّ آخر الرسالة جاء فيه النصّ التالي: «هذا كتابنا إليك أيها الأخ الولي، والمخلص في ودّنا الصفي، والناصر لنا الوفيّ، حرسك الله بعينه التي

لا تنام، فاحتفظ به، ولا تُظهر على خطّنا الذي سطرناه بما له ضمناه أحداً، وأدّ ما فيه إلى من تسكن إليه، وأوص جماعتهم بالعمل عليه إن شاء الله، وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين» (الاحتجاج ٢: ٣٢٤).

إنّ هذا المقطع يجيز للمفيد أن ينقل مضمون الرسالة لمن يثق به، ولكن لا يري خطّها لأحد، ونحن نسأل لو وصلت رسالة من هذا النوع للمفيد ـ وهي كرامة عظيمة جدّاً بحسب رأي كلّ شيعي؛ لما فيها من الكلام العظيم في حقّ المفيد ـ فلماذا لم يعرف بذلك خاصّةُ الشيخ المفيد والمقرّبون منه، ولم ينقلها أحدٌ من بعده، مثل الطوسي والنجاشي والمرتضى والغضائري وابن الغضائري وابن البراج وأبو الصلاح الحلبي وغيرهم من العلماء، ولم يظهر عينٌ ولا أثر لهذا الموضوع إلا بعد ١٣٥ عاماً تقريباً من وفاة المفيد؟! وقضيّة من هذا النوع تكون عادةً محلّ افتخار المحيطين بالشيخ وتلامذته والتابعين له من العلماء والمؤمنين. إلا إذا قيل بأنّ الشيخ أصرّ على عدم ذكر أيّ خبر عن الموضوع لأيّ أحد، أو ذكرها متشدّداً بعدم نقلها، ثم عاد الإمام المهدي ونشر الخبر عبر إرساله للشيخ الطبرسي من خلال وسيط مجهول لا يعلم من هو أساساً، بناء على أنّ الموصل أوصل الرسالة للطبرسي، وإلا فلو كان الموصل قد أوصلها للمفيد فالمفروض أنّ الرسالة قد وصلت للطبرسي عبر المفيد، وهذا يعني أنّ المفيد قد بثّ خبرها، فلماذا لم ينتشر خبر من هذا النوع؟!

فهذه الرسالة في تقديري لا يمكن البناء عليها ولا الاعتماد، لاسيما مع وحدة مصدرها، وتأخّره وعدم وجود سند أساساً يُطلعنا على كيفية وصولها، فلعلّ شخصاً مدّعياً أرسل الرسالة للشيخ الطبرسي أو للشيخ المفيد، ونقلها الطبرسي في كتابه؛ لاحتمال صدقها أو تصديقاً منه لها بوجدانه، وهذا كلّه لا يُثبت الرسالة

بالنسبة إلينا كما هو واضح، فضلاً عن بعض الملاحظات المتنية الجزئيّة فيها.

وما نرجّحه هو ما ذكره السيد الخوئي ـ حين قال عن هذه الرسالة وغيرها من التوقيعات التي تنسب للشيخ المفيد ـ: «هذه التوقيعات لا يمكننا الجزم بصدورها من الناحية المقدّسة، فإنّ الشيخ المفيد قد تولَّد بعد الغيبة الكبرى بسبع أو تسع سنين، وموصل التوقيع إلى الشيخ المفيد مجهولٌ، هب أنّ الشيخ المفيد جزم بقرائن أنّ التوقيع صدر من الناحية المقدّسة، ولكن كيف يمكننا الجزم بصدوره من تلك الناحية، على أنّ رواية الاحتجاج لهذين التوقيعين مرسلة، والواسطة بين الطبرسي والشيخ المفيد مجهول. الأمر الثاني: أنك قد عرفت أنّ الشيخ المفيد إنما لقّبه بهذا اللقب عليّ بن عيسى الرماني، والقاضي عبد الجبار، ولكن ابن شهرآشوب قال في معالم العلماء: ولقّبه بالشيخ المفيد، صاحبُ الزمان صلوات الله عليه، وقد ذكرتُ سبب ذلك في مناقب آل أبي طالب. إنتهى. وما ذكره ـ قدّس سره ـ لا نعرف له أساساً، ولم نجد له ذكراً في المناقب، ولعلّه ـ قدّس سرّه ـ نظر في ذلك إلى ما ورد في التوقيع المتقدّم من توصيف الشيخ بالمفيد، ولكنّك قد عرفت أنّ التوقيع لم يثبت، وعلى تقدير ثبوته فقد صدر التوقيع في أواخر حياة الشيخ المفيد ـ قدّس سره ـ، وإنما لقّب الشيخ بالمفيد في عنفوان شبابه» (معجم رجال الحديث ١٨: ٢٢٠).

٩٧. كيف ندرس علم الرجال؟ وما هي الخطوات الأولى في هذا الطريق؟

السؤال: لم (يهزمني) علم كعلم الرجال. أراني أتقدّم فيه خطوةً وأتأخر ثلاثاً، فما هي توجيهاتكم في المقام؟

● ربما تبدو صعوبة علمٍ كعلم الرجال من حيث حاجته إلى التتبّع والحفظ

وجولان الذهن، لأنّ كثرة الأسماء وتداخلها وصعوبة الضبط في هذا المجال، تجعل الإنسان في بعض الأحيان متحيّراً، لكنّني أقترح لكي تتحقّق لطالب هذا العلم بداية سليمة أن يسير بالخطوات التالية:

الخطوة الأولى: أن يقضي دروةً تمهيديّة لا تزيد عن الشهر (حوالي ٢٠ محاضرة)، يتعرّف فيها على هذا العلم ودوره ومساحة عمله، وعلى بعض قواعده النظريّة، بشكل يرفق ببعض التطبيقات القليلة جدّاً والمحدودة. ويستحسن أن يستخدم الأستاذ هنا أسلوباً مبسّطاً جدّاً وطرق الإيضاح العصريّة وأساليب التشجير والبيان. والأستاذ بشكل عام له تأثير كبير على ترغيب الطالب بهذا العلم الذي يبدو للكثيرين جافّاً، فينبغي اختيار الأستاذ صاحب البيان الجميل والأسلوب البسيط، والذي لا يريد عرض عضلاته على طلابه، فيُكثر عليهم المعلومات فيرهقهم، بل يريد مساعدتهم للنموّ عبر بعض المعلومات البسيطة والمفتاحيّة. ولعلّني أقترح في هذا السياق، اعتماد الحلقة الأولى من كتاب (دروس تمهيديّة في علم الرجال) لأستاذنا الشيخ باقر الإيرواني حفظه الله تعالى ورعاه وجزاه خير الجزاء على محاولاته التوضيحية في أكثر من علم.

الخطوة الثانية: أن يصار إلى دراسة موجزة عن تاريخ هذا العلم وتطوّراته، وتستمرّ هذه الدراسة لمدّة شهر فقط، أي حوالي العشرين محاضرة مثلاً، يتمّ فيها استعراض شخصيّات هذا العلم، ومراحله، وأهمّ كتبه، وخصائص هذه الكتب، ويجري إطلاع الطلاب على كلّ كتاب من مهمّات الكتب الأساسيّة التي يحتاجونها للمراجعة في العادة، ويتمّ ضمن ذلك بيان أهمّ النظريات في هذا العلم، ومتى ظهرت وكيف؟ وأسلوب الأستاذ في بيان تاريخ هذا العلم له دورٌ كبير، فإنّ المحاضرات التاريخية يفترض عادةً أن تكون مؤنسةً للطالب، لما فيها

من معلومات شيّقة، غالباً ما لا يعرفها الطلاب حتى لو درسوا سنين طويلة. وقد قمتُ شخصيّاً بإلقاء سلسلة من المحاضرات المتواضعة في تاريخ علم الرجال، وقد طبعت تحت عنوان (دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة) بتقرير بعض إخوتنا من الطلبة الأفاضل في الحوزة العلميّة، ويمكن أن يكون هذا الكتاب الذي خُصّص لهذا الغرض مادّة مريحةً ـ إن شاء الله ـ للطالب، كي ينفتح على تاريخ هذا العلم ويتقبّله ويستمتع به أكثر فأكثر.

الخطوة الثالثة: أن يصار إلى دورة متوسّطة في علم الرجال وقواعده لمدّة شهرين إلى ثلاثة اشهر، يُدرس فيها إما الحلقة الثانية من كتاب الشيخ الإيرواني، أو كتاب كلّيات في علم الرجال للعلامة الشيخ جعفر السبحاني حفظه الله تعالى وأيّده، والمهمّ في هذه الدورة ـ إلى جانب البحث النظري ـ هو خضوع الطلاب لورش عمل تطبيقيّة، وتكليف الأستاذ لهم بالفروض الدرسيّة المتعدّدة، وتطبيقها بروحٍ صبورة أمامهم يوميّاً، وعلى الأستاذ هنا أن يختار الأمثلة التي تثير حفيظة الطلاب وتدفعهم للمراجعة، وعليه أن يكلّفهم المطالعة في أهمّ الكتب الرجاليّة وكتابة ملخّصات عنها. وفي هذه المرحلة، من الجيّد أن يُصار إلى تهيئة جداول أو خرائط توضيحيّة، تفتقدها مجمل الكتب الحاليّة في حدود معلوماتي البسيطة.

ولابدّ لطالب علم الرجال أن يعرف أنّ الحفظ ضروريّ في مراحله الأولى، لكنّ كثرة ممارسة هذا العلم، تعطي الطالب حفظاً تلقائيّاً للكثير من الأمور، ومشكلة هذا العلم أنّه قليلاً ما يطبّق، بل غدا مهجوراً في كثير من الأوساط، الأمر الذي ألقى عليه هالةً من العتمة سبّبت خوفاً لا شعوريّاً عند كثيرين، مع أنّه أبسط من ذلك، في حدود هذا المقدار. وعلينا جميعاً أن ندرك أنّه ما من علمٍ

إلا وفيه مساحات معقّدة وقضايا عالقة، فإذا صعبت علينا مثل هذه القضايا، فلا ضير في ذلك ولا تثريب علينا.

بهذه الخطوات الثلاث، أخمّن أنّ الطالب سيصبح ـ خلال مدّة تقارب الخمسة إلى ستّة أشهر أو فلنقل: خلال عام درسي واحد ـ مطّلعاً اطّلاعاً إجماليّاً على هذا العلم، وكاسراً لحواجز الرهبة والعتمة فيه، بحيث يُفترض أنّه لو طالع كتبه سيكون فاهماً لمراداتهم في الغالب. وإذا رغب في التخصّص أكثر فعليه أن يخطو خطوةً إضافيّة، وهي حضور دورة استدلاليّة عالية في هذا المضمار.

٩٨. الجمع بين كون الروح غير مادية، وبين قوله تعالى: ﴿لا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾

السؤال: كيف يفسّر العلماء المسلمون قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦)، مع أنّ القلوب التي تعقل وتدرك مجرّدة غير ماديّة، والقلب الذي في الصدر ليس سوى قطعة لحم؟

● يوجد أكثر من تخريج لهذه الآية الكريمة عندهم، أكتفي بذكر اثنين منها:

الأوّل: إنّ ذلك من المجاز في النسبة، فقد نُسب القلب إلى الصدر مجازاً.

الثاني: ويمكن أن يكون تفسيراً وتعميقاً للأوّل، وهو أنّ كلمة الصدر في اللغة تطلق ويراد بها ذات الإنسان، وكأنّ الآية الكريمة تريد أن تقول: إنّه تعمى العقول التي جعلت فيكم وكوّنت وجودكم، وإنما ذكر الصدر للمقابلة مع العين؛ لأنّه عندما نفى العمى البصري عنهم أراد إثبات نوعٍ آخر من العمى، وهو عمى البصيرة، فذكره، ولكي يُبعده عن الجانب الظاهري من الإبصار

الذي يكون في الوجه والعين، ذكر الصدر ليشير إلى الجانب الباطني من الإنسان؛ لأنّ الصدر باطنٌ في الجسد، فيكون المعنى: إنّ عيونكم وإن كانت تبصر بالإبصار الظاهري المادي، لكنّ قلوبكم وذواتكم وعقولكم لا تفقه ولا تعقل، بل هي عمياء بالعمى الباطني المستكنّ في أعماقكم، والمشار إليها ـ أي لهذه الأعماق ـ بالصدر.

٩٩ـ هل فكرة بطون القرآن صحيحة؟ وما هو المنهج فيها؟

السؤال: نقل عنكم أنّكم تنكرون وجود بطون للقرآن الكريم، وترون أنّ له دلالةً ظاهرة فقط، فما هو تعليقكم؟

● لا ننكر وجود بطون للقرآن الكريم، بمعنى مقاصد غير ظاهرة إلا بالحفر والتحليل والضمّ ومقاربة الآيات ومقارنتها وما شابه ذلك، لكنّنا لا نرى ـ على مستوى القاعدة ـ منهجاً ما فوق عقلائي أو عرفي في الوصول إلى هذه البطون، بالنسبة لغير المعصوم على الأقلّ، وهناك فرق بين أن ننكر وجود البطون، وهذا ما لا أراه صحيحاً، وبين أن نعترف بالبطون، غاية الأمر ننكر منهجاً خاصّاً في فهمها وادّعائها، وهو المنهج المتعالي عن اللغة العربية بمدياتها الواسعة الرحبة، فالبطون قشرةٌ دلاليّة أو مدلوليّة في النصّ، تنكشف بالحفر عبر ظاهره وبطريقة تحقّق التناسب بين الظاهر والباطن، بحيث يُطالَب المدّعي لتفسيرٍ باطني لآيةٍ ما أن يبيّن كيف وصل إليه من خلال الألفاظ.

وإذا كان النبيّ صلى الله عليه وآله يتّصل بالقرآن اتصالاً روحيّاً بالإلهام؛ فنحن بحاجة لمن يثبت لنا أنّ هذا الأمر يحصل لغيره، ولا يكفي الادّعاء وحسن الظنّ، وإلا فلا تكون كلّ تلك النتائج التي يزعمها غيره حجّةً علينا ما لم تقدّم لها شواهد من

النصّ نفسه تقوم على البنية العقلائية للغة.

ولو راجعتم دراستي المتواضعة حول البطون (والمنشورة في الجزء الثالث من كتابي: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر)، لرأيتم أنّني كنت مصرّاً على عدم رفض فكرة البطون، بقدر الحديث عن رفض المنهج المتحرّر في فهمها، بحيث يأتيك عارفٌ أو فيلسوف أو متكلّمٌ أو أستاذ أخلاق أو غيرهم، فيدّعي في الآية الكريمة معنى لا يفهمه حتى من يغوص في الدلالات اللغويّة ويقارب الآيات ويقارنها، وعندما تطالبه بالدليل يقف مستهجناً طلبَك! وكذلك عندما تقول له بأنّ اللغة لا تتحمّل هذا المعنى وأنّه مجرّد افتراض، وكأنّ المطلوب هو التصديق بكلامه بلا دليل من النصّ القرآني نفسه، فالبطون فكرةٌ صحيحة، لكنّها لا تحوّل النصّ القرآني من نصّ عقلائي في البيان يعتمد منهج العقلاء في التفاهم والمحاورة والتفهيم والتبيين، إلى نصّ ما فوق عقلائي، فهذا هو الذي رأيت أنّه لا دليل عليه لا من الكتاب ولا من السنّة ولا من العقل بحسب وجهة نظري المتواضعة، وهذا هو ما يقوله غير واحدٍ من المفسّرين وعلماء القرآنيات أيضاً، ليس آخرهم العلامة المغفور له الشيخ محمد هادي معرفة رحمه الله.

والمشكلة أنّ الشيء الذي بات ينصرف إلى أذهان الناس من فكرة البطون هو أنّها مربوطة بتلك المعاني التي لا نصل إليها باللغة، ولعلّ السبب في ذلك تاريخيٌّ؛ من جهة أنّ فكرة البطون اشتهر بها المتصوّفة، لكنّني أرى أنّ البطون تعني في اللغة كلّ ما لم يظهر واحتاج في ظهوره إلى حفر وسَعي، وهذا يعني أنّ الكثير من الاستنتاجات القرآنيّة للمفسّرين والفقهاء وغيرهم عبر التاريخ هي استنتاجات لبطونه، فعندما يأتي السيد محمد باقر الصدر ويستخرج سنن التاريخ وقواعد الصيرورة البشريّة من النصّ القرآني عبر حفرٍ جديد لم يكن بادياً

بسهولة، فهذا معناه أنّ نتائج فكرة الصدر في السنن التاريخية هي من بطون القرآن؛ لأنّ النظرة الأوليّة للنصّ لا توحي لك بها، لكنّ التحليل والمقاربة المعتمدَين أيضاً على اللغة ـ بمعناها الواسع ـ يقدّمان لك معاني جديدة، فهذه المعاني تكون بطوناً، ولِمَ لا تكون كذلك؟! وقد فسّر الشيخ المفيد الباطن القرآني بأمثلة تصبّ كلّها في إطار الاجتهاد الإسلامي المعروف الذي لا يقف عند حدود اللفظ بجذره اللغوي، بل يحاول تحليل القرائن والسياقات الداخلية والخارجية على طريقة الفقهاء والأصوليين، ويمكن مراجعة كلامه في مختصر التذكرة في أصول الفقه، والموجود في كتاب (كنـز الفوائد: ١٨٧)، ليتأكّد من ذلك.

١٠٠. تحقيق أسانيد بعض روايات عرض الأعمال

السؤال: شيخنا، هناك بعض الروايات التي تتحدّث عن عرض الأعمال على الرسول صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام، وأريدكم أن تعطوني رأيكم في سندها، بصرف النظر عن تقويم متنها وعن وجود روايات أخَر في الموضوع عينه، وعن الرأي النهائي في المسألة. وهي:

١ـ روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «تعرض الأعمال على رسول الله، أعمال العباد كلّ صباح، أبرارها وفجّارها، فاحذروها، وهو قول الله عزوجل: ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾»، أصول الكافي ج١، ص١٧١، باب عرض الأعمال.

٢ـ عن الإمام الباقر عليه السلام: «إنّ الأعمال تُعرض على نبيّكم كلّ عشيّة الخميس، فليستحِ أحدكم أن يُعرض على نبيّه العمل القبيح». تفسير البرهان، ج٢، ص ١٥٨.

٣ـ عن الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام: أنّ شخصاً قال له: ادع الله لي ولأهل بيتي، فقال: «أولست أفعل؟ والله إنّ أعمالكم لتُعرض عليَّ في كلّ ليلة»، يقول الراوي: فاستعظمت ذلك، فقال لي: «أما تقرأ كتاب الله عزّ وجل: (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون)، هو والله علي بن أبي طالب..» أصول الكافي، ج١، ص١٧١، باب عرض الأعمال.

● الرواية الأولى ضعيفة السند بعلي بن أبي حمزة البطائني، والثانية مقبولة من حيث السند، والثالثة ضعيفة بعبد الله بن القاسم الزيات وغيره.

١٠١. الموقف من نقد كتاب (مفاتيح الجنان) حديثيّاً

السؤال: أشرتم في كتابكم (نظرية السنّة) إلى أنّ السيد محمد جواد الإصفهاني، اهتمّ بمسألة الوضع في الأدعية والزيارات، والأمر كما أرى مهمّ، فهل هناك من تعرّض للموضوع باللغة العربيّة؟ وهل هناك من تعرّض بالتدقيق والنقد لمفاتيح الجنان على طريقة مشرعة البحار للشيخ آصف محسني؟ وما رأيكم بمن يحقّر كتاب مفاتيح الجنان ولا يرى له قيمة؟

● ليس لديّ اطّلاع عن شخصٍ قام بمشروع بالنسبة لمفاتيح الجنان على طريقة مشرعة بحار الأنوار، نعم هناك نشاطات متفرّقة هنا وهناك في هذا المضمار، لكن إذا كان في بعض كتب الأدعية والزيارات بضعُ كلماتٍ لا تنسجم مع كتاب الله وسنّة رسوله، فلا يصحّ لنا تحقير هذه الكتب، أو تصويرها وكأنها كتبٌ لا نفع فيها، فإنّ الدعاء والزيارة لا يشترط فيهما ثبوتُهما سنداً، فلنفرض أنّ ما في مفاتيح الجنان لم يثبت صدوره عن المعصوم، لكنّنا يمكن أن ندعو بما فيه أو نزور، ولو مع افتراض أنّ مخترع هذه الأدعية شخصٌ زاهد، ما لم يكن في جملةٍ هنا أو هناك من هذا الدعاء أو ذاك ما نراه خلاف الصحيح؛ لمخالفته الكتاب

والسنّة أو مخالفته العقل والمنطق، حيث يحقّ لنا في هذه الحال نقد هذه الجملة أو هذا الدعاء بالخصوص، مقدّمين مبرّر نقدنا هذا.

نعم، لا يحقّ للآخرين أن يلزموا الناس بدعاءٍ ما في كونه منسوباً إلى المعصوم، أو يجعلوه مستنداً للاستدلال الفقهي أو العقدي، أو أساساً للتربية الدينية الروحيّة، قبل أن يثبتوا ذلك بوسائل الإثبات المبرهنة في محلّه؛ فإنّ نسبة شيء إلى الدين بلا دليل وبرهان، وإنّما لمجرّد الاستئناس العاطفي والتجاوب القلبي، ممّا يشمله قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**﴾ (الإسراء: ٣٦).

١٠٢. كيف تقوّمون الروايات الطويلة التي يصعب إمكان حفظها؟

السؤال: كيف تقيّمون المرويّات طويلة الذيل، والتي قد يصل بعضها إلى أكثر من ثلاث صفحات من كتابٍ كبير؟ هل يعقل أنّ الراوي حفظ كلّ ما قيل، فنقله كما هو؟ وأتصوّر أنّ هذه مشكلة تواجه التاريخ الإسلامي الذي قد يذكر محاورات مطوّلة بين شخصين كانا لوحدهما في مكان منعزل؟

● لا يفصّل كثيرٌ من العلماء في هذا الموضوع، والعلامة الشيخ آصف محسني ـ صاحب كتاب مشرعة بحار الأنوار ـ يتحفّظ على الروايات الطويلة، إلا أنّ ما يترجّح لديّ شخصيّاً هو أنّه يجب التفصيل هنا وممارسة تحقيب زمني، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون المرويّ راجعاً إلى القرن الأوّل الهجري ما قبل شياع التدوين والاستنساخ والإملاء من المشايخ للتلامذة:

١ ـ فإن كان المضمون بطوله ممّا يحتمل فيه أن يكون نقلاً بالمعنى أو إخباراً عن حدثٍ (قصّة) له أكثر من فقرة، فيتعامل معه على أساس أنّه نقلٌ بالمعنى يحتمل

فيه الخطأ نظراً لطوله؛ لأنّه كلّما طال المنقول زاد احتمال خطأ الناقل في بعض التفاصيل، ما لم يثبت لدينا من دليل خارجي أنّ الناقل يشكّل حالةً استثنائيّةً في الحفظ والضبط.

٢ ـ وأمّا إذا كان ظاهر المنقول أنّه يُنقل باللفظ، كما في حال الأدعية والزيارات وأمثالها، فإن ثبتت خصوصيّة للناقل في مجال الحفظ الاستثنائي، أو كان المنقول ممّا قد سمعه الناقل مراراً من المرويّ عنه، كما لو كان دعاءً يوميّاً سمعه منه لأيام كثيرة، أمكن الأخذ بالحديث، وإلا كان الوثوق بمثل هذا الحديث مشكلاً، فلا يصحّ العمل به على نظريّة الوثوق في حجيّة الأخبار، ما لم يحصل تعاضد بين المرويّات.

الحالة الثانية: أن يكون المرويّ راجعاً إلى القرن الثاني الهجري ومرحلة شيوع الإملاء والكتابة المباشرة عن الشيخ، كما في أواخر عصر الإمام الصادق (١٤٨هـ)، وكذلك في عصر الكاظم والأئمة من بعده، فلا يمكن ردّ الحديث لأجل طوله؛ لأنّ التدوين المباشر كان كثيراً وشائعاً في تلك الفترة عند الشيعة والسنّة، نعم قد تقوم بعض الشواهد التي تستبعد في قضيةٍ هنا أو هناك التدوين، فيؤخذ بهذه الشواهد وإلا تُحَكَّمُ الحالة الغالبة.

١٠٣. تعليق على كلام أحد الكتّاب فيما يتعلّق بأحاديث الطبّ النبوي

السؤال: يقول بعض العلماء الباحثين المعاصرين ما نصّه: «هل يشترط في النبيﷺ أن يكون عارفاً بكلّ العلوم والصناعات واللغات، ممّا لا يمتّ إلى الدين بصلة، أم أنه لا يشترط ذلك؟ فإذا بنينا على أنّ المعرفة بذلك هي شرط في النبوّة، فمن الطبيعي أن نلتزم في المقام بأنّ معرفتهﷺ الطبيّة تنطلق من خلال وحي الله،

وتعليمه له، مما لا مجال معه للخطأ والاشتباه. وأما إذا أخذنا بالرأي الآخر الأقرب إلى الصواب، والقائل بأنّه ليس من شرط النبوّة المعرفة بذلك والاطلاع عليه، كما اختاره جمعٌ من الأعلام، أمثال المفيد و المرتضى و السيد محسن الأمين قدس الله أسرارهم، فعند ذلك ينفتح باب الاحتمال في أن يكون ما صدر عنه في الطبّ ونحوه، منطلقاً من موقع الخبرة التي اكتسبهاﷺ من تجارب الأمم الواصلة إليه، مضافاً إلى تجربته الخاصّة، ومعه تغدو الروايات الطبية ـ حتى على فرض صحّتها ـ خاضعة للسياق التاريخي والظرف الزمني الصادرة فيه، فهي تراث طبي، انطلق من ثقافة ذلك المجتمع وخبراته المتراكمة، التي أضحت ثقافة متواضعة، بالقياس إلى الثورة العلمية الكبيرة على المستوى الطبّي مما توصّل إليه الإنسان في القرن الأخير».

ما تعليقكم على هذا الكلام؟ وهل توافقونه؟

● المقاربة التي وضعها الباحث الموقّر جيّدة، لكن لديّ تعليق بسيط على كلامه ـ دون أن ندخل في التفاصيل المطوّلة ـ من حيث إنّ عدم ضرورة تدخّل النبيّ ـ بوصفه نبيّاً ـ في الطبّ لا يعني ثبوت عدم تدخّله أو ضرورة عدم تدخّله بوصفه نبيّاً كذلك؛ لأنّ هنا نقطة أساسية تتصل ببعض مواصفات الأنبياء والأوصياء، ذلك أنّ صفاتهم الكمالية على نحوين من الناحية الإثباتية:

النحو الأول: صفات كمالية لزومية ملازمة لأصل مقام النبوّة والإمامة، بمعنى أنّ هذه الصفة لو لم تتوفّر لم يعد يمكننا منطقياً الوثوق بالنبوة أو بالإمامة هنا أو هناك، ومثال ذلك كذب النبي في تبليغ الوحي، فإذا ثبت أنّه كاذب أو احتمل كذبه ولم يثبت صدقه كان من الممكن أن يكذب في ادّعائه أنه ينزل عليه الوحي، وإذا انفتح هذا الباب لم يعد يمكن الأخذ بالنبوّة هنا، فمن ضروريات النبوة والإمامة ـ بحيث لا يمكن للعقل القبول بنبوّة زيد دونها ـ هو الصدق في

مثل ذلك، وهذا النوع من صفات النبي والإمام نسمّيه بالصفات الثابتة اللزومية.

النحو الثاني: صفات كمالية لا تستدعيها النبوّة نفسها ولا الإمامة بالضرورة، بمعنى أنّ العقل يمكنه تصوّر نبوّة زيد حتى من دونها، فلا يوجد تلازم إثباتيّ برهاني بينها وبينها، لكن ثبت بالدليل النقلي مثلاً أنّ هذه الصفة ثابتة لهذا النبي أو لذاك الإمام، فهنا نلتزم بهذه الصفة له، لكن لا نقول: إنّ عدمها يوجب بطلان نبوّته أو إمامته. ومثال ذلك السلامة البدنية التامّة في جسد المعصوم، فإذا ثبت بدليل من قرآن أو سنّة معتبرة أنّ النبي كان سالم البدن لا يعاني من مرض طيلة حياته، قلنا: إنّ من صفات النبيّ عدم ابتلائه بالأمراض؛ لكنّ العقل لا يمكنه هنا أن يقول: إنّ عدم الابتلاء بالأمراض لازم ضروريّ للنبوّة بحيث لو كان يبتلي ولو بمرضٍ واحد لعدّة أيام مثلاً لما أمكن تصديق نبوّته. وهذا النوع من الصفات نسمّيه بالصفات الثابتة غير اللزومية.

وعلم النبيّ بالأمور الطبيّة من النوع الثاني؛ لأنّ هذا العلم ليس ضرورةً عقليّة ملازمة لنبوّته بحيث لو جهله لبطلت نبوّته عقلاً، لكنّ هذا لا ينفي علمه بالطبّ بتعليمٍ إلهيّ، فلابدّ لرفع هذا الافتراض من القول بأنّه لم يثبت بدليل أنّه عُلِّم الطبّ بتعليمٍ إلهيّ، وهنا يأتي الحديث عن رواياته الطبيّة نفسها، فإذا لم نتمكّن من إبداء دليل من خارج هذه الروايات أو من طريقة بيانها يثبت أنّ مضمونها حصل عليه النبيّ بطريق الوحي، فإنّ هذه الروايات سوف تكون اجتهاداً نبويّاً في الأمور غير الدينيّة، فمن يقول بجواز هذا الاجتهاد على النبيّ وإمكان خطئه في هذا الاجتهاد ـ لأنّ الأمور الطبيّة من (الموضوعات) التي لا دليل على العصمة فيها عنده مثلاً ـ يمكنه القبول بكلام الكاتب الموقّر المذكور

أعلاه، أمّا من يقول بأنّ كلّ ما يقوله النبيّ هو وحي من الله تعالى في كلّ صغيرةٍ وكبيرة؛ لأنّه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، فيلزمه في هذه الحال أن يقبل بأنّ النصوص الطبيّة قد جاءت للرسول من طريق الوحي، ولو لم يكن علمه بها من الصفات اللازمة الضروريّة للنبوّة.

فالموضوع لا يقف في تقديري عند مجرّد ضرورة اتصافه بالعلم بالطبّ، بل له جانبٌ آخر يجب أخذه بعين الاعتبار.

نعم، هناك أمران يتعلّقان بقيمة الطبّ النبوي، هما:

أولاً: إنّ روايات الطبّ النبوي مهما قبلنا بكونها وحياً، فإنّه لا يمكن الأخذ بها بوصفها علاجاً عامّاً لأيّ مريض، إلا إذا احتوى النصّ النبويّ بياناً لقانون عام لا ينقطع؛ لأنّ القضايا الطبيّة تختلف باختلاف الأجسام والمناخات وما شابه ذلك، فأنت لا يمكنك أن تتناول ـ دون الرجوع إلى الطبيب ـ الأدويةَ التي أعطاها الطبيبُ لصديقك حتى لو كان مرضك مثل مرضه، ولهذا ذهب الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) إلى أنّ بعض روايات طبّ النبي والأئمة تُحمل وتفسّر على هواء مكّة والمدينة، ولا نستطيع أن نجعلها قانوناً للمرضى في البلدان التي تقع شمال الكرة الأرضيّة والتي تكون باردةً في العادة.

يقول الشيخ الصدوق: «اعتقادنا في الأخبار الواردة في الطبّ أنها على وجوه: منها ما قيل على هواء مكّة والمدينة، فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية، ومنها ما أخبر به العالم ما عرف من طبع السائل ولم يتعدّ موضعه، إذ كان أعرف بطبعه منه..» (الاعتقادات: ١١٥).

ويعلّق الشيخ المفيد (٤١٣هـ) على هذا الكلام بالقول: «وقد ينجع في بعض أهل البلاد من الدواء من مرض يعرض لهم ما يهلك من استعمله لذلك المرض

من غير أهل تلك البلاد، ويصلح لقومٍ ذوي عادة ما لا يصلح لمن خالفهم في العادة..» (تصحيح اعتقادات الإماميّة: ١٤٤).

إذن، فمسألة طبيعة النصّ وزمنيّته بهذا المعنى تحتاج لانتباه كبير جدّاً، قبل التعميم بالأخذ بهذا الحديث أو ذاك؛ لا لأنّ الطبّ النبويّ لم يكن وحياً، بل لأنّه كان علاجاً لظواهر لها قيودها الكثيرة التي لا نستطيع ـ في بعض الأحيان ـ من خلال النصوص نفسها أن نكتشفها، ولعلّ هذا أحد الأسباب في أنّ تطبيقات كثيرة لما جاء في الروايات الطبيّة لا تنتج عافيةً للمرضى، فافتراض الزمنيّة في الطبّ النبوي بهذا المعنى يجب أخذه بعين الاعتبار، قبل البتّ بكون نصوص الطبّ نصوصاً عامّة كليّة كنصوص العقيدة الدينيّة.

ثانياً: إنّ الكثير من روايات الطبّ ضعيفة السند، بل بعض كتب الطبّ النبويّ أو طبّ الأئمّة لا يوجد معلومات عن مؤلّفيها وأحوالهم ومكانتهم بشكل موثوق، فينبغي التنبّه لهذا أيضاً حتى لا ننسب إلى النبي شيئاً غير ثابت، وعلى سبيل المثال، كتاب طبّ الأئمّة لابني بسطام، فإنّه يواجه ـ من وجهة نظر السيد الخوئي مثلاً ـ مشكلة أنّ ابني بسطام لا دليل يوثقهما (راجع: معجم رجال الحديث ج٦، ص٢١٩، و ج١١، ص ١٢٧)، إذاً فليس أيّ كتاب في طبّ الأئمة أو النبي يمكن الاعتماد عليه والبناء على نسبته للمعصومين عليهم السلام.

١٠٤. نصيحة حول ما يقترح كتابته في التفسير الموضوعي

السؤال: تحية عاطرة للأستاذ الشيخ حبّ الله.. أرغب في الكتابة عن التفسير الموضوعي، فما هي الجوانب التي تقترح الكتابة فيها؟.. بل رغبة في إعادة الكتابة

لكتاب (المدرسة القرآنية)، لسيدنا الشهيد الصدر رحمه الله.. شاكراً وداعياً.

● إذا كنتم تميلون للبحث النظري التأصيلي، فأعتقد أنّ من الجوانب المفيدة في دراسة التفسير الموضوعي هو: إمّا القيام بمقارنات بين التجارب أو الطروحات التي قدّمت في هذا المجال حتى الآن، أو ملاحقة الانتقادات التي سجّلت على مشروع التفسير الموضوعي والنواقص والثغرات التي يعاني منها هذا المشروع، مع السعي لإصلاحها حيث يمكن.

وأمّا إعادة كتابة كتاب المدرسة القرآنية، فإذا كان لغرض وضع متن درسي مثلاً في جامعةٍ أو معهد أو حوزة فلا بأس، وإلا فإنّني لا أنصح ـ من حيث المبدأ ـ بالاشتغال على إعادة كتابة كتبٍ سابقة بصيغ جديدة، لاسيما وأنّ أسلوب السيد الصدر في هذه الكتب كان سلساً وجميلاً، فلا أجد ـ بنظري المتواضع ـ داعياً للدوران بهذه الطريقة حول موروثه الثرّ رحمه الله.

١٠٥. ما معنى الحديث الشريف القائل بأنّ الشريعة سمحة؟

السؤال: ما معنى الحديث الشريف الذي يصف الشريعة الإسلاميّة بأنّها سمحة؟

● الحنيفية السمحة أو الملّة السمحة تعني السهلة التي لا ضيق فيها ولا حرج ولا شدّة، وهذا التعبير الوارد في الحديث النبوي يعطي نفس معنى قوله تعالى: ﴿..**مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون**﴾ (المائدة: ٦)، وقوله سبحانه: ﴿**وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ**..﴾ (الحج: ٧٨)، وكلّها تفيد أنّ الإسلام جاء سهلاً قابلاً للتطبيق، ليس فيه حرج أو شدّة أو إثقال أو تكليف بما لا طاقة للإنسان عليه.

١٠٦. الجمع بين آيتي خشية النبي محمدﷺ من الناس وعدم خشية من قبله من الأنبياء

السؤال: سماحة الشيخ، خلال قرائتي لتفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللهَّ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللهَّ وَكَفَى بِاللهَّ حَسِيبًا﴾ (الأحزاب: ٣٩)، لاحظت أنّ المفسّرين يستفيدون من الآية أنه لا يمكن للأنبياء أن يخشوا أحداً إلا الله، وبالتالي فالآية السابقة عليها: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللهُّ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللهَّ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللهُّ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللهُّ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللهَّ مَفْعُولً» (الأحزاب: ٣٧)، لا يمكن أن يكون المقصود منها أنّ النبيّ محمداًﷺ خشي الناس في قضية زيد. والسؤال هو: هل تدلّ الآية ٣٩ على عدم خشية الأنبياء من الله بصورة عامة وشاملة أم لا؟ وهل الآية ٣٧ تدلّ على خشية النبي من الناس في خصوص موضوع زيد؟ فالذي أراه أنّ آية (الذين يبلغون رسالات الله...) لا تدلّ على المعنى المذكور ـ أي أنّ الأنبياء لا يخشون إلا الله ـ إنما تريد أن تقول: إنّ هناك فئةً من الناس لديهم ثلاثة صفات، وهي أنهم يبلغون رسالات الله، ويخشونه، ولا يخشون أحداً إلا الله، وهي تحثّ النبي على أن يكون من هؤلاء، وأنّ هذه الفئة من الناس ذكروا بنحو القضية الحقيقية، وليس القضية الخارجية، حسب اصطلاحات المناطقة. كما أرى أنّ الآية ٣٧ واضحة الدلالة على خشية النبي من الناس في قضية زيد. يرجى التكرّم بالردّ مع توضيحه مهما أمكن، ولكم كلّ الشكر والتقدير.

● فهم هذه الآية القرآنية الكريمة ووضعها في سياق الآيتين السابقتين،

يختلف تبعاً للمصادرات القبلية التي يحملها المفسّر هنا، وجهة البحث التي يعالج الموضوع على أساسها، وهنا جملة معطيات نوجز أهمّها على شكل نقاط:

١ ـ إذا بقينا نحن وهذه الآيات القرآنية ـ بصرف النظر عن المعطيات الخارجيّة من العقل أو نصوص السنّة الشريفة أو.. ـ فإنّ هذه الآيات الكريمة تدلّ على أنّ السابقين من مبلّغي الرسالات كانوا لا يخشون إلا من الله تعالى، وعليه فتكون الآية ٣٩ بنفسها تعريضاً بالنبي الأكرم، وكأنها تريد أن تقول له: إنّ هؤلاء الذين تسير أنت على طريقهم كانوا لا يخشون إلا الله تعالى، فلماذا تخشى أنت الناس والله أحقّ أن تخشاه؟! وبهذا تكون هذه الآية مؤكّدةً للعتاب الإلهي للنبي في الآية رقم ٣٧. وبهذا يمتاز الأنبياء السابقون على رسول الله تعالى بهذه الميزة وهي أنّهم لم يخشوا غير الله سبحانه قطّ، فيما وقع النبي الأكرم في هذه الخشية في حادثة زوجة ابنه بالتبنّي.

بل قد يقول شخصٌ ـ انسجاماً مع هذا الفهم ـ أنّ الآية رقم ٣٩ لا تفيد أنّ جميع الأنبياء كانوا كذلك، فإنّ الآية رقم ٣٨ والتي تقول: ﴿**مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا**﴾، تفيد أنّ ما حصل مع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلّم كان سنّة الله في الذين خلوا من قبل، ثم جاءت الآية ٣٩ لتوضح من هم أولئك الذين خلوا من قبل، فتكون قيداً احترازيّاً لا توضيحيّاً، لتكشفت عن أنّهم جماعة كانت هذه صفاتهم، فهي بهذا المقدار لا تدلّ على أنّ المراد منها كلّ الأنبياء والأوصياء، فلعلّ هؤلاء المقصودين والموصوفين بهذه الأوصاف هم بعض الأنبياء أو هم من الأنبياء وغيرهم، وبهذه الطريقة يرتفع الإشكال الذي قد يفترض هنا، من أنّه لو صحّت الآية ٣٩ لناقضت ما دلّ على أنّ موسى عليه

السلام خاف أن يقتلوه لو عاد إلى فرعون وقومه، فكيف تقول الآية بأنّ السابقين على الرسول الأكرم لم يكونوا يخشون أحداً إلا الله؟ إلا بناءً على التفريق بين الخوف والخشية.

هذا وقد حصر بعض المفسّرين الآية ٣٩ بحالة التبليغ، بمعنى أنّ الأنبياء لا يخشون إلا الله في تبليغهم للرسالات التي أرسلوا بها، ومن ثم تكون ساكتةً عن خشيتهم من غير الله في غير مجال تبليغهم للدين، فيرتفع بذلك الالتباس المتوهّم بين الآية ٣٧ والآية ٣٩؛ لأنّ خشية النبي في الآية ٣٧ كانت على خلفيةٍ شخصيّة، في أن يُتهم أو يقال عنه شيء غير حسن، لا أنه خشي من تبليغ حكمٍ من الأحكام.

وقد يناقش هذا القول بأنّه احتمال غير قويّ؛ نظراً لإطلاق عدم الخشية الوارد في الآية الكريمة رقم ٣٩، ومجرّد ذكر التبليغ قبل ذلك لا يفيد التخصيص في لغة العرب.

وقد يجاب بأنّ سياق الآيات هو سياق إبلاغ الرسول حكم الزواج عبر الفعل النبوي، ومعه يحتمل أن تكون جملة (يبلّغون رسالات الله) قرينة متصلة مخصّصة للمراد من الخشية بحصرها في دائرة التبليغ، وعليه لا يمكن التمسّك بالإطلاق الموجود بعد ذلك؛ لأنه من الشك في قرينية الموجود، وقد قال علماء أصول الفقه ـ محقّين ـ: إنّه يوجب الأخذ بالقدر المتيقن.

وقد يردّ هذا الجواب بأنّه لو صحّ هذا الكلام، لما حلّ المشكلة؛ لأنّ المفروض أنّ هذه الآية قد جاءت في سياق الحديث عن موضوع الزواج النبوي، فلو لم يكن لموضوع التبليغ أيّ حضور هنا لما كان معنى للإتيان بالحديث عن التبليغ في هذه الآية، علماً أنّ الآية ٣٧ نفسها قد أشارت في آخرها إلى أنّ الغرض الإلهي

من الزواج النبوي هو غرضٌ بياني تشريعي تبليغي، وهو أن يعلم المؤمنون أنّه لا حرج عليهم في الزواج من أزواج أدعيائهم، وبهذا تكون الآية ٣٧ قد جاءت في عتاب النبي على قضيّة ترجع للتبليغ، فيما تفيد الآية ٣٩ عدم خشيّة السابقين لغير الله في قضايا التبليغ فيتأكّد العتاب. إلا إذا قيل بأنّ جهة التبليغ كانت من الله تعالى، وقد لا يكون النبيُّ على علمٍ بحيثيّة طلب الله منه الزواج من زينب بنت جحش، فلا تلازم بين الإرادة الإلهيّة للتبليغ من خلال الفعل النبويّ، والتفات النبي إلى جهة التبليغ في هذا الفعل نفسه.

وأمّا افتراض أنّ الآية الكريمة رقم ٣٩ قد جاءت بنحو القضيّة الحقيقيّة، فهو وإن كان أمراً ممكناً في حدّ نفسه، لكنّه يحتاج لتأوّل وتقدير من الناحية اللغوية، نعم لو كانت الآية على هذا الشكل: الذين يبلّغون رسالات الله يخشونه.. وليس (ويخشونه)، لكان افتراض القضيّة الحقيقيّة أكثر إمكاناً.

٢ ـ هذا كلّه على تقدير استبعاد الأدلّة الأخرى، أمّا لو أخذ بعين الاعتبار من قبل المفسِّر الأدلّةَ العقليّة والنقليّة على العصمة المطلقة للأنبياء، وقَبِل المفسّرُ بهذه الأدلّة، فتنتقل المرحلة لحالة التكييف والتأويل، وقد بذل العلماء جهوداً في تأويل الآية ٣٧ وأنّ الله لم يكن في مقام ذمّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وعلى آله وسلّم، ويمكن أن تراجع في محلّه، ممّا لا نطيل حالياً برصده ومحاكمته.

ومن هذه التكييفات ما ذكرتموه في سؤالكم، بحيث بدل أن تكون الآية ٣٩ تعريضاً بالنبي، صارت شاهداً على عدم معاتبته عندهم، آخذين هنا مصادرة مسبقة مبرهنة لديهم في محلّه، وهي تقضي بأنّ الرسول الأكرم هو أفضل الأنبياء جميعاً في جميع الخصال، فإذا كانوا لا يخشون أحداً إلا الله فإنّه كذلك بالضرورة، ومن ثم فالخشية في الآية ٣٧ كانت على الدين، وليس من الناس لأمر شخصيّ.

١٠٧. وقفة مع كلامٍ للدكتور الجابري حول تاريخيّة القرآن الكريم

السؤال: يقول الدكتور محمّد عابد الجابري: «القرآن كتاب تاريخي، وللتعامل معه لابدّ من فكر تاريخي متتبّع لتطوّر الثقافة العربية، وخصوصاً الجانب الكلامي والفقهي» (جريدة الأيام الأسبوعية المغربية ـ سلسلة مواقف، عدد٥٩، ص١١). ما معنى هذا الكلام وهل توافقونه؟

● هذه الجملة المنقولة عن الدكتور الجابري رحمه الله، يمكن أن نفترض لها عدّة معانٍ في الثقافة المعاصرة:

المعنى الأوّل: أنّ القرآن نزل في ظروف بشريّة وتاريخية، ولابد لفهمه من متابعة هذه الظروف، وهذا ما يسمّى في علم أصول الفقه بالسياقات الخارجية الحافّة، ويسمّى قسم منه في علوم القرآن بأسباب النزول، فيما يسمّى قسم آخر في علوم الحديث بأسباب الصدور. وهو أمرٌ مقبول من حيث المبدأ، ويرضى به العلماء المسلمون، على خلافات تفصيلية بينهم، آخذين بعين الاعتبار قاعدة أنّ المورد لا يخصّص الوارد.

المعنى الثاني: إنّ القرآن واقعيٌّ متصل بالواقع التاريخي، وليس كلاماً ليست له أيّة صلة بالواقع التاريخي، مثل أن نقول: إنّ القرآن كان يشارك في تحريك الواقع التاريخي المعاصر للنبي، وكان على صلة به ويجيب عنه، وليس كلاماً متمحّضاً في الكلّية والعموميّة، وهذا ما تشير إليه أحداث أسباب النزول، وكذلك آية: ﴿**لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ**﴾، ويدلّ عليه النزول التدريجي للقرآن الكريم. وهذا المعنى يقبل به العلماء على درجات من الاختلاف، وهو ما كان يؤكّد دوماً عليه الدكتور نصر حامد أبو زيد رحمه الله.

المعنى الثالث: أنّ القرآن وإن كان خالداً ومرجعاً أبدياً، لكنّ هذا لا يمنع عن

وجود بعض (وليس كلّ) النصوص أو الأحكام التي لها صلة بواقع تاريخي انتهى، وكان من الضروري أن يواكبه القرآن في حاجات مرحلة الانطلاق والتأسيس، دون أن ينقص ذلك من قيمة هذه الآيات، مثل الآيات المنسوخة تماماً. وهذا الموضوع فيه خلاف. ومن وجهة نظري المتواضعة لا مانع منه ولا دليل على بطلانه، وقد تعرّضت لهذا الموضوع في كتابي: (حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم).

المعنى الرابع: ما كان يراه أمثال الدكتور محمّد أركون، من أنّ القرآن الكريم يمثل تجربةً تاريخية ثقافية، انتهت وتلاشت، وصرنا نطالعها اليوم بوصفها جزءاً من تراثنا، وليست لها أيّ مرجعية علمية ولا معرفية بغير هذا المعنى.

وعليه، فإذا كان الجابري يريد المعنى الأوّل أو الثاني أو الثالث فلا بأس به من حيث المبدأ، وأما الرابع فهو خلاف المعتقد الإسلامي السائد في القرآن الكريم.

١٠٨. مدى صحّة نسبة كتاب مصباح الشريعة للإمام الصادق عليه السلام

السؤال: ما مدى صحّة نسبة كتاب (مصباح الشريعة) إلى الإمام جعفر الصادق؟

● كتاب «مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة» لا يعلم مدى نسبته إلى الإمام الصادق عليه السلام؛ فلا سند له، وهذا الكتاب لم يعتمد عليه الحرّ العاملي في كتاب «تفصيل وسائل الشيعة»، فيما اعتبره المحدّث النوري من مصادر كتابه «مستدرك الوسائل». ويبدو أنّ من أقدم من تحدّث عن هذا الكتاب كان ابن طاووس (٦٦٤هـ) الذي وصفه بالكتاب اللطيف الشريف (راجع: الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ٩٢)، والشهيد الثاني (٩٦٥هـ) الذي أَكْثَرَ من النقل

عنه في بعض كتبه الأخلاقية، كما جعله أحد مصادره ابنُ أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللآلي، و..

لكنّ العلامة المجلسي (١١١١هـ) ارتاب في هذا الكتاب، واعتبر أنّ أسلوبه لا يشبه سائر كلمات أهل البيت، فقال: «كتاب مصباح الشريعة فيه بعض ما يريب اللبيب الماهر، وأسلوبه لا يشبه سائر كلمات الأئمة وآثارهم..» (راجع: بحار الأنوار ١: ٣٢)، وقال الشيخ مسلم الداوري المعاصر: «إنّ الكتاب وإن كان غير محتاج إلى طريق، إلا أنّ نسبته إلى الإمام غير محرزة»، (انظر له: أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٣٦٣)، بل قال الآغا بزرك الطهراني (١٣٨٩هـ): «ورأيت نسخة كتب في حاشيتها نقلاً عن خطّ الشيخ سليمان الماحوزي، ما سمعه الشيخ سليمان عن العلامة المجلسي، أنه كان يقول المجلسي أن مؤلّف (مصباح الشريعة) هو شقيق البلخي» (انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢١: ١١١)، وقد ألّف السيد حسن الصدر (١٣٥١هـ) رسالةً في أنّ مؤلّف هذا الكتاب هو سليمان الصهرشتي تلميذ السيد المرتضى اختصره من كتاب شقيق البلخي.

وقال السيد الخميني: «أما رواية مصباح الشريعة، الدالة على التفصيل بين وصول الغيبة إلى صاحبها وعدمه، فلا تصلح للاستناد إليها؛ لعدم ثبوت كونها رواية فضلاً عن اعتبارها، بل لا يبعد أن يكون كتابه من استنباط بعض أهل العلم والحال ومن إنشاءاته، ، هذا كلّه مع الغض عن إسناد الروايات والقرائن القائمة في متونها، وإلا فأبواب المناقشة في الإسناد والدلالة في كثير منها مفتوحة، حتى في الصحيفة المباركة السجاديّة فإنّ سندها ضعيف، وعلوّ مضمونها وفصاحتها وبلاغتها وإن توجب نحو وثوق على صدورها، لكن لا

توجبه في جميع فقراتها واحدة بعد واحدة، حتى تكون حجّةً يستدل بها في الفقه. وتلقّي أصحابنا إياها بالقبول كتلقيهم نهج البلاغة به لو ثبت في الفقه أيضاً، إنما هو على نحو الإجمال، وهو غير ثابت في جميع الفقرات» (راجع: المكاسب المحرمة ١: ٣٢٠).

وقد بذل المحدّث النوري جهداً لجمع كلمات العلماء المتأخرين حول الكتاب، لكنها لا ترجع إلى محصّل مهم في اعتبار الكتاب، كرأي ابن أبي جمهور الأحسائي، ورأي عبد الله أفندي صاحب رياض العلماء، مناقشاً بعض ملاحظاتهم بمناقشات بعضها جيّد ومفيد، دون أن يذكر سنداً لهذا الكتاب، مقرّاً ومعترفاً بعدم وجوده، لكنّه يرى أنّ شهادة هؤلاء العلماء كالشهيد الثاني وابن طاووس والكفعمي (٩٠٥هـ) كافية للوثوق بنسبة الكتاب إلى الإمام الصادق (انظر له: خاتمة المستدرك ١: ١٩٤ ـ ٢١٦).

وبصرف النظر عن كلّ المناقشات وردودها، لكن هل مجرّد نسبة ابن طاووس الذي تفصله عن عصر الإمام الصادق عليه السلام خمسة قرون، دون أن يكون للكتاب عينٌ ولا أثر في القرون الغابرة، يوجب ـ حقاً ـ حصول الوثوق بنسبته للإمام؟! هذا فضلاً عن الكفعمي والشهيد الثاني في القرن العاشر، والذي لاحظنا استناده إليه في الكتب الأخلاقية دون الفقهية والاجتهادية والكلامية، وكذا عبد الله أفندي وغيره من المتأخّرين.

ونتيجة الكلام أنّ هذا الكتاب لا تُحرز نسبته إلى الإمام الصادق، ولا طريق صحيح له ولا شيء يثبت صدوره عنه عليه السلام، وعليه فالأخذ برواياته يحتاج إلى النظر في كلّ رواية رواية لعلّ لها مصدراً آخر في سائر الكتب يكون معتبراً وثابتاً من الناحية الحديثيّة والتاريخية.

١٠٩. الأخطاء النحويّة في القرآن الكريم وسبيل حلّها

◄ السؤال: يتحدّث البعض عن وجود أخطاء نحويّة في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ١٦٢)، حيث كان ينبغي أن يقول: (والمقيمون الصلاة)، كيف يمكن حلّ هذه المشكلة؟

● إنّ حلّ مشكلة ما يعرف بالأخطاء النحوية في القرآن الكريم يحتاج لدراسة مطوّلة أبيّن هناك رأيي فيها، لكنّني سوف أكتب لكم على سبيل العجالة بعض ما يتصل بموضوع الأخطاء النحوية في القرآن الكريم. وأرجو أن تسنح لي الفرصة لاحقاً لدراسة هذا الأمر بالتفصيل أكثر، لهذا أكتفي هنا بإثارة بعض الأفكار للبحث والتداول، لا للاختيار والحسم.

تحدّثت الدراسات القرآنية عن بعض المشكلات النحوية في القرآن الكريم الموجود بين أيدينا اليوم، وأبرزها ثلاث آيات تمثل هذه التي سألتني عنها واحدة منها. والآيتان المتبقيتان هما: قوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آَمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾** (المائدة: ٦٩)، حيث يفترض أن تكون (والصابئين). وقوله تعالى: **﴿قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾** (طه: ٦٣).

وقد طرحت عدّة تصوّرات في حلحلة المشكلة الموجودة في هذه الآية الكريمة، أذكر أهمّها باختصار لضيق المجال، وأعرّج عليها وعلى ما يمكن بتصوّري أن يكون الجواب الأفضل لحلّ هذه القضية وأمثالها.

الجواب الأوّل: ما طرحه عدد من العلماء المسلمين من أنّ (والمقيمين الصلاة) جاءت عطفاً على (ما أنزل إليك) فيكون المقصود: المؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وبالمقيمين الصلاة، والمراد من الإيمان بـ (المقيمين الصلاة) هو الإيمان بالأنبياء، وقيل: بالملائكة، وقيل: بالأئمة، أي أنّ هؤلاء هم مقيمو الصلاة الذين يؤمن المؤمنون بهم، كما يؤمنون بما أنزل إليك. وبعضهم تبنّى هذا الكلام، لكن فسّر الإيمان بـ (المقيمين الصلاة) بأنّه الإيمان بإقامة الصلاة نفسها.

وهذا الجواب في تقديري منسجم مع نفسه، من حيث ربط جملة (والمقيمين الصلاة) ربطاً متصلاً بالجملة التي سبقتها، أي (بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك)، لكنّ المشكلة أنّها لا توضح لنا ما معنى الجملة اللاحقة عليها، وهي: (والمؤتون الزكاة)، إذ من المفترض حينئذٍ أن ترجع إلى قوله: (والراسخون) وكذلك (والمؤمنون)، ويكون خبر الجميع هو قوله تعالى: (أولئك سنؤتيهم..) فيما تكون جملة: (يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) أشبه بالمعترضة أو صلةً لاسمٍ موصول مقدّر، والمعنى: والمؤمنون ـ وهم الذين يؤمنون بما أنزل إليك.. وكذلك المؤتون الزكاة و.. أولئك سيؤتيهم أجرهم. وعلى هذا التقدير سنشهد تكراراً لجملة المؤمنون، لأنه أدخلهم في المبتدأ بعد الراسخين، ثم كرّرهم مرّة أخرى بعد الذين يؤتون الزكاة، فالجملة من الناحية البلاغية مرتبكة، لهذا يبدو لي هذا التفسير غير موفق، إلا إذا افترضنا ـ كما سيأتي ـ أنّ الآية فيها جملتان ثانيتهما خبرها (أولئك)، فيما الأولى خبرها (يؤمنون).

أضف إلى ذلك أنّ هذا التفسير المتداول في مصادر المسلمين لا يبيّن لنا مبرّر تخصيص وصف (المقيمين الصلاة) بالأنبياء أو الملائكة أو الأئمة، مع أنّ هذه الصفة عامّة تشمل غيرهم أيضاً، ولا يبدو واضحاً أنّ هناك شيئاً في عالم الإيمان

العقائدي عندنا اسمه الإيمان بالمصلّين، فما لم يكن هناك دليل من الحديث الصحيح المعتبر على هذا الأمر فسوف يكون تخصيص هذا الوصف مجرّد فرض لا شاهد عليه في الآية الكريمة.

الجواب الثاني: ما ذكره بعض العلماء المسلمين أيضاً، من أنّ جملة: (المقيمين الصلاة) معطوفة على المجرور في (منهم) التي جاءت بعد الراسخين، فيكون المعنى: لكن الراسخون في العلم منهم ومن المقيمين الصلاة.

وهذا التفسير ناقشوه بأنّه لا يجوز في لغة العرب عطف الظاهر على المكنّى؛ لأنّنا هنا نعطف كلمة المقيمين التي هي اسمٌ ظاهر على ضمير (هم) الموجود في كلمة (منهم)، وهو غير مقبول لغويّاً.

وبصرف النظر عن هذه المناقشة، ربما يقال: إنّ هذا التفسير يزيد الآية ارتباكاً؛ لأنّ المفروض أنّ المقصود بالضمير في (منهم) هو أهل الكتاب أو الذين هادوا، كما يبدو من الآيات السابقة، فسيصبح المعنى هكذا: لكن الراسخون في العلم من الذين هادوا والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والراسخون في العلم من المقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة.. أولئك سنؤتيهم أجراً.. فهذا الفصل بين جملتي الراسخين بجملة المؤمنون يعطي الآية ارتباكاً مخلاً بالبلاغة القرآنية بشكل واضح.

الجواب الثالث: وهو الجواب الأكثر شهرةً في الإطار الإسلامي، وهو يقول بأنّ نصب (المقيمين) جاء على المدح، والهدف منه بيان فضيلة الصلاة، مثل قوله تعالى: (ليس البرّ أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى

الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) (البقرة: ١٧٧)، فقد عطف (الصابرين) على المرفوع قبلها، والعلّة هي مدح الصابرين، وهذا نهج جائز في اللغة العربية.

وإذا سأل شخصٌ: ما هو مبرّر هذا النصب على المدح؟ يمكن أن نجيبه بأنّه طول الفصل بين الراسخين، بجملة: (والمؤمنون... من قبلك)، فهذا ما برّر النصب على المدح.

وقد سجّل الناقدون على هذا الجواب ملاحظةً لغوية مفادها: إنّ النصب على المدح نتيجة الفاصل الطويل لابد أن يكون بعد تمام خبر (الراسخون..)، مع أنّ المفروض أن الخبر هو (أولئك سنؤتيهم أجراً..)، فلا يجوز النصب على المدح في لغة العرب حينئذٍ.

وأجاب الفريق المناصر لهذا التخريج بأنّ الخبر قد جاء وتمّ، فخبر الراسخون هو (يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك)، إذاً فلا مشكلة لغوية في التخريج الذي قلناه.

الجواب الرابع: أن تكون الجملة معطوفة على الكاف من قبلك، أي: بما أنزل من قبلك، ومن قبل المقيمين الصلاة.

وهذا الجواب لا معنى له؛ إذ ما معنى: من قبل المقيمين الصلاة؟ أي من قبل كلّ الأنبياء والأوصياء، أي قبل خلق العالم البشري، فأيّ معنى لهذا الكلام وأيّ شاهد عليه؟! يضاف إلى ذلك أنّه لا يجوز عطف الظاهر على ضمير من دون إعادة ذكر عامل الجرّ عند بعض اللغويين.

الجواب الخامس: ما ذكره بعض العلماء من أنّ هناك قراءة أخرى لهذه الآية

تنسب إلى مصحف وقراءة كلّ من: ابن مسعود، (وأبي علي قول)، والحسن، وسعيد بن جبير، وعكرمة، وعيسى الثقفي، ومالك بن دينار، والجحدري، وهي قراءةٌ بالرفع وليس بالنصب، فنأخذ بتلك القراءة، وتحلّ المشكلة.

الجواب السادس: ما نسب في الرواية إلى عائشة زوج النبي ، وأبان بن عثمان، وتحدّث به المستشرقون، وهو وجود خطأ من الكتّاب في هذه الآية وحقّها أن تكون بالرفع.

وقد سجّلت مناقشات على أكثر هذه التخريجات، لاسيما ما جاء عند الطبري في جامع البيان والقرطبي في جامع أحكام القرآن، وغيرهما.

والذي يبدو من وجهة نظري الأوّلية المتواضعة، هو أنّنا إذا أردنا أن ندرس هذا النوع من الآيات، نجد أنفسنا أمام نهجين:

الأول: أن نقدّم جواباً يثبت عدم وجود خطأ أو تحريف ممنوع حصل في القرآن الكريم، سواء استطعنا حلّ اللغز اللغوي أم لا.

الثاني: أن نقدّم جواباً نحلّ به هذا اللغز اللغوي الموجود في الآية الكريمة.

ومن الطبيعي أن النهج الثاني متقدّم على الأوّل؛ لأنه لو وفّق في جهوده فلن يتمكّن فقط من إثبات عدم التحريف رغم وجود هذه الآيات، بل سيقدر على تقديم حلّ تفصيلي للمشكلة المفترضة، يلغيها من الأساس.

والذي يبدو لي أنّ الأجوبة الأربعة الأولى التي قدّمها التراث الإسلامي كانت تمارس النهج الثاني، وبإمكان علماء اللغة مناقشة هذه الأجوبة أو ملاحظة هل هي مناسبة أم لا؟ وربما يقال بأنّها غير قويّة، لا أقلّ من حيث لا دليل عليها، أو لوجود ثقل في استمزاجها بحسب اللسان العربي، وإنّما انطلقت من منطلق عدم وجود تحريف في القرآن؛ فأرادت أن تبرّر هذه الظواهر، ولذلك لن تكون

مثل هذه الأجوبة مقنعة لمثل المستشرق الذي لا يحمل أيديولوجية مسبقة تؤمن بالنص القرآني.

وقد يقال في المقابل: إنّها قوية، وأنّ لغة العرب مفتوحة على إمكانات كبيرة جدّاً مثل هذه، والأقوى من بين هذه التخريجات هو تخريج النصب على المدح مع جعل الآية عبارة عن جملتين تتألّف كلّ واحدة منهما من مبتدأ وخبر، كما ألمحنا إليه آنفاً.

وبربط هذه الآية الكريمة بموضوع الخطأ في القرآن، أعتقد ـ وبصرف النظر عن التخريج اللغوي الأفضل ـ أنّه يمكن حلّه عبر ما يلي:

١ ـ نحن هنا لا نتحدّث عن الخطأ في كتابة القرآن، فهذا أمر قطعي عند كثير من العلماء المسلمين، وقد ذكر السيد الخوئي أنّه كثر الغلط في الكتابة في القرآن الكريم، بل بلغ بعض العلماء بها حدّ خمسمائة غلط كتابي في القرآن، وهذا أمر واضح يفترض أن يعلمه الدارس لعلوم القرآن الكريم. إذن، فنحن لا نبحث في السبب الذي أدّى إلى كتابة الكلمة خطأً، بل إلى النطق بها منصوبةً، نطقاً تواتر جيلاً بعد جيل بين المسلمين، فإذا تبيّن أنّ هذا النطق غير النطق الصحيح الذي نزل على نبيّنا محمد.. وقع التحريف في القرآن بهذا القدر، وهذه نقطة بالغة الأهمية، وهذا هو ما يبرّر أخطاء الكتابة في القرآن وسكوتهم عنها، فإنّ العرب أمّة شفوية؛ لهذا قد تكون الكتابة خاطئة لكنهم ينطقون بما هو الصحيح؛ لأنهم ليسوا أمة قارئة وكاتبة وإنما حافظة وشفوية، وهذه قضية بالغة الأهمية في دراسة ظواهر التدوين والتعامل مع النصوص عند قدماء العرب قبل الفتوحات الإسلامية، أترك تفصيلها إلى فرصة أخرى.

فإذا كان من يقول بوقوع الخطأ في القرآن ـ ومع الأسف لم يكن معي الوقت

لمراجعة كلامه ـ يقصد أنّ النطق بهذه الآية هو بالرفع وأنّ الخطأ كتابيٌّ، وله دليل على ذلك من اللغة العربية، فهذا ليس بالأمر الغريب أو المستهجن، فكلّهم يقولون بوقوع أخطاء في القرآن كتابياً، لكن المهم هنا أن يُثبت لنا ذلك، أمّا إذا قصد أنهم ـ ولو بعضهم ـ كانوا ينطقون بها منصوبةً وهو نطق خاطئ، ووصل إلينا النطق الخاطئ ولم يصل النطق الصحيح، فهنا يكمن محلّ البحث، وهذا ما لا نوافقه عليه طبقاً لما سيأتي قريباً بإذن الله.

جيّد، سنفترض أنه وقع خطأ في نقل النص القرآني هنا فنسأل: متى وقع هذا الخطأ وما هو مبرّره؟ يفترض ـ زمنياً ـ تصوّر حالتين لوقوع هذا الخطأ:

أ ـ أن يكون حصل في عهد الخليفة الأوّل أبي بكر.

ب ـ أن يكون حصل في عهد عثمان الخليفة الثالث، بسبّب تبنّي كتابة موحّدة للمصاحف ثم انتشرت هذه الكتابة الخاطئة، وأدّت إلى قراءة خاطئة بسبب رواج اعتماد المكتوب في النطق في العصور اللاحقة، مثل عصرنا اليوم، لضعف اللغة العربية وقلّة العرب الأقحاح.

إذا افترضنا أنّ الخطأ حصل في العهد الأول، فنسأل: كيف يمكن أن يتلو شخصٌ وأشخاص هذه الآية بطريقة خاطئة ـ حتى عربياً ـ ولا يعترض أحدٌ إطلاقاً بل وهم الأعرف باللغة العربية؟ فلماذا حصل هذا الخطأ منهم مع أنّهم عرب أقحاح لم يختلطوا بعدُ بالأقوام والشعوب الأخرى؟ هل هذا متصوّر أم لا؟ سأفترض جدلاً أنّ شخصاً نطق بالآية خطأ، هل من المتوقّع أن يتكرّر هذا الخطأ الذي هو على خلاف اللغة العربية من الآخرين؟ كيف حصل أن استقرّت الصيغة الخاطئة في وسطٍ لغتُه الأم وكلامُه اليومي هو اللغة الصحيحة؟

الفرضية الأقرب حينئذٍ هو تعمّد التحريف من طرفهم ووجود مؤامرة

تعلّقت بهذه الآية الكريمة، فإذا تبنّى باحثٌ ما فكرة المؤامرة الواسعة ضدّ النص القرآني من جانب الصحابة أو بعضهم أو السلطة آنذاك وقَبِلَ بحذف عشرات بل مئات بل آلاف الآيات عمداً، فقد لا يوجد أمامه سبيل لنفي التحريف عن هذه الآية حينئذٍ، أمّا إذا كنا نقول بصيانة القرآن عن التحريف بهذا النطاق الواسع، ومع ذلك نفترض أنّهم حرّفوا هذه الآية فنسأل: ما هي المصلحة المترقبة من تحريفها بهذه الطريقة؟ إنّ فرضية وجود مصلحة في تغيير هذه الكلمة حتى نتّهم الصحابة أو السلطة آنذاك.. فرضية بعيدة جداً مهما كان الموقف من الصحابة؛ إذ لا نعثر على مصلحة واضحة في هذا المضمار، وتأويل كلمة (المقيمين الصلاة) بأهل البيت لو كان هو المشكلة لكان المفترض أن يحذفوا الكثير من هذه العناوين الموجودة في القرآن الكريم، ومجرّد احتمال المصلحة احتمالاً صرفاً لا يفيد في مثل موضوعنا هذا.

من هنا، نستبعد حصول هذا الخطأ في العهد الأوّل للجمع؛ بل من حياة النبي إلى زمان عثمان بن عفان، فنبقى مع احتمال حصوله في العهد الثاني، أي عهد عثمان، وهنا نقول:

أولاً: لماذا لم يعارض الإمام علي وكذلك أهل البيت من بعده، ولم يبيّنوا حصول هذا الخطأ أو التحريف ولو للمقرّبين من الشيعة؟ وهم المكلّفون بهذا الدين والحافظون له والذابّون عنه، فلم أعثر على رواية من أهل البيت تنتقد ما هو الموجود في هذه الآية الكريمة، ولماذا لم يستغلّ هذا الأمر الذين ثاروا على عثمان ليهدفوا التشكيك في خلافته وحفظه للقرآن وأنّه لم يكن بالمستوى المطلوب في مواجهة تحريفٍ متعمّد أو غير متعمّد للنص القرآني؟ لاسيما وأنّه قيل بأنهم استغلّوا بعض الملاحظات على النصّ المكتوب للقرآن من طرف عثمان

والذي أرسل إلى الأمصار، لكن هذه الآية لم نسمع عنها شيئاً منهم!!

وهذا الجواب قائم على الاقتناع المسبق بأنّ أهل البيت لم يؤكّدوا حصول التحريف الكبير في القرآن الكريم.

ثانياً: لماذا لم تسجّل ملاحظات من قبل الصحابة أو القرّاء في الأمصار التي أرسلت إليها مصاحف عثمان، على النسخة التي وصلتهم في خصوص هذه الآية؛ أو بعبارة أدقّ: لماذا قرؤوا كلّهم صيغة النصب ولم نسمع سوى بعضٍ قليل كانت لديه في مصحفه أو قراءته صيغةُ الرفع، وهو كلام لا يعلم مدى صحّته أساساً؛ لعدم وجود دليل تاريخ يثبت أنّ مصحف ابن مسعود مثلاً احتوى صيغة الرفع؟

إنّنا لم نسمع تعليقاً في هذه الآيات، سوى رواية منقولة عن أمّ المؤمنين عائشة، علماً أنّ بعض المرويّات التي علّقت على وجود بعض اللحن في القرآن الكريم أشارت إلى أنّ العرب سوف تقوّم هذا القرآن بألسنتها؛ فلماذا لم يحصل هذا التقويم في موضعٍ واضح جداً مثل ما نحن فيه؟ إنّ معنى هذا كلّه، أنّه إذا لم يثبت وجود قراءة أخرى يأتي هذا الكلام، وإذا ثبت وجود قراءة أخرى فيأتي ما أعلّق لكم به عليه قريباً.

٢ ـ دعونا نوجّه سؤالاً أساسياً هنا: كيف عرفنا أن نصب هذه الجملة هو خطأ؟

الجواب: إنّنا اعتمدنا على قواعد اللغة العربية التي ندرسها منذ مئات السنين، وهي تقول لنا بالتأكيد: إنّ نصب (المقيمين) هنا ليس صحيحاً، بعد افتراض بطلان كلّ التبريرات السالفة مثل النصب على المدح وغير ذلك.

وهنا نسأل مرّةً أخرى: كيف عرفنا أنّ في اللغة العربية مثل هذه القواعد التي

تدلّنا على بطلان صيغة النصب هنا؟

الجواب: إنّ قواعد اللغة العربية التي ندرسها اليوم ظهرت بعد القرن الهجري الأوّل، ومرجع تحديدها عدّة أمور أساسية يعرفها من يدرس مصادر اللغة القديمة، بلا فرق بين النحو والصرف والبلاغة و.. وهي:

أ ـ الشعر العربي الجاهلي.

ب ـ الشعر العربي قبل العصر الأموي، والأفضل أن يكون قبل الفتوحات.

ج ـ كلام أهل البادية البعيدين عن الحواضر التي تأثرت بالفتوحات واختلاط الشعوب العربية بغيرها.

د ـ القرآن الكريم نفسه.

هـ ـ التلقّي العفوي للغة جيلاً بعد جيل في الوسط العربي شرطَ عدم احتمال حصول تغيّر.

وهذا معناه أنّني إذا أردت أن أعرف أنّ المبتدأ ترفعه العرب أم لا؟ أرجع إلى واحدةٍ من هذه المصادر الأساسية، فإذا رأيت أنّ شعراً جاهلياً نصب المبتدأ قلت: إنّ نصب المبتدأ جائزٌ قليلاً في حالة كذا وكذا، وهذا معناه أنّ قواعد اللغة العربية متفرّعة ـ في البتّ النهائي لها ـ على بُنية النصّ القرآني الموجود بين أيدينا، فكيف نجعلها حَكَماً يُنتقد على أساسه النص القرآني نفسه؟! لاسيما مع انفتاح قواعد اللغة العربية على ظاهرة الاستثناءات، حتى أنّهم استثنوا من قاعدة عدم جواز الابتداء بالنكرة أكثر من ثلاثين حالة على ما أذكر. فهذا يعني أنّ وجود مورد واحد في القرآن ينصب فيما اعتدنا أن نجده رفعاً دليلٌ على جواز النصب ولو نادراً، والاستثناءات النادرة للغة ولقواعدها ظاهرة واسعة في علوم اللغة العربية، لاسيما وأنّ النص القرآني من بين سائر مصادر الاجتهاد في اللغة العربية

يمتاز باليقينية ولو النسبية، فالشعر الجاهلي كثيرٌ منه لم يثبت صحّة أنّه يرجع تاريخياً إلى العصر الجاهلي، وكلام أهل البادية ثمّة من يتحدّث عن أنّه مرجعية لا تحكم على القرآن دوماً؛ لأنّ لغة أهل البادية تختلف بعض الشيء عن لغة قريش التي نزل بها القرآن في غالبه على الأقلّ، فمنهجة المحاكمة هنا فيها بعض الخلل.

وإذا قلت لي: لماذا لم نجد شعراً جاهليّاً يستخدم مثل هذه الآية؟

فالجواب: أكثر الاستثناءات يكون عليها دليلٌ واحد، على أنّ النصب على المدح متعارفٌ في لغة العرب.

هذا كلّه، إضافة إلى أنّه من غير المعلوم أنّ استخدام الاستثناء ينافي البعد البلاغي في اللغة.

٣ ـ لنفرض شخصاً يقول بحصول الخطأ في هذه الآية، اعتماداً على اللغة العربية أو على غيرها، واختلفنا معه في تقييمه، فماذا يعني ذلك؟ إنّه يعني أنّه يعتقد بأنّ المسلمين الأوائل قرؤوا الآية بالرفع، وأنّه في فترةٍ ما شاعت صيغة النصب الخاطئة، فنرجع إلى الصيغة الصحيحة، وهذا يؤكّد لنا أنّه يعترف بالعطف أو الاستئناف، غايته يضع مكان الياء في (المقيمين) واواً، فالاختلاف في حرف واحد.

إذن، ما الفرق بينه وبين من يقول: إن الآية نصبت على المدح مثلاً؟

الجواب: الاتحاد في أصل المعنى ـ بصرف النظر عن تقديرَي العطف أو الاستئناف ـ لأنّ الذي يقول بالنصب على المدح يعترف بذلك أيضاً، غايته يضع الياء كما هي الآن ولا يريد أن يضع مكانها واواً.

ولو سألنا أنفسنا: هل هذا تحريفٌ للقرآن لا يجيزه المسلمون؟

كان الجواب: لا أظنّ ذلك؛ لأنّ هذا لا يزيد عن القراءات القرآنية التي لا

شك في تعدّدها، فما الفرق بين (المقيمين) و (المقيمون) من جهة وبين (لمستم النساء) و(لامستم النساء) من جهة ثانية؟ إذا كان تغيير حرف ـ حذفاً أو زيادةً ـ تحريفاً ممنوعاً، لوقع النص القرآني في كارثة، فعندنا قراءات لا تحصى تختلف بالحروف زيادةً ونقيصة أو إبدال حرف مكان حرف، فهذه سورة الفاتحة فيها خلافات معروفة: (ملك يوم الدين، ومالك يوم الدين)، وكذلك (الصراط، والسراط، والزراط)، وهناك قراءة معروفة تقول: (صراط من أنعمت عليهم)، وأنا هنا أتكلم عن القراءات وليس عن غلط الكتابة الذي هو واضح جداً. فبين (يطهرن) و (يطهّرن) زيادة حرف ونقيصته، وفي قوله تعالى: (.. موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده) هناك قراءة معروفة تقول: (ثم أخذتم)، وفي قوله تعالى: (وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله..)، هناك قراءة تقول: (لا يعبدون) بالياء، وفي قوله تعالى: (أسارى تفادوهم) جاءت قراءة: (أسرى تفدوهم) بغير ألف فيهما، وقراءة أخرى: (أسارى تفدوهم)، وفي قوله تعالى: (إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً) جاءت قراءة معروفة: (يضعّفها) بالتشديد لا بالألف، والأمثلة على ذلك في القراءات لا تعدّ ولا تحصى.

فهل هذا الكلام أشدّ أم ما ذهب إليه السيد الخوئي والمحقّق الخراساني صاحب الكفاية وغيرهما من أنّ القراءات غير متواترة، بل هي أخبار آحاد؟! حتى أنّ السيد الخوئي بحث في القراءات وتوصّل إلى أنّ حفصاً الذي يروي عن عاصم، وهي القراءة الأشهر في المشرق الإسلامي اليوم، في توثيقه نظر، وقال: حتى على نظرية حجية خبر الواحد فإنّ هذه القراءات بعضها مشكل، والكلّ يعرف أن القراءات تختلف بزيادة حرف ونقيصته وبالحركات والنقط وبالتقديم

والتأخير وغيرها، وقد أُلّف في القراءات موسوعة معروفة لا يحضرني الآن عدد مجلّداتها، لكنها فيما أذكر لا تقلّ عن ستة أجزاء، فقط تبيّن مواضع اختلاف القراءات.

أقترح على الذي لديه موقف لغوي في هذه الآية أن يستبدل كلمة (خطأ نحوي قرآني) أو ما شابهها بكلمة (خطأ في قراءة النصب)، لصالح قراءة الرفع الموجودة عند بعض القرّاء، إذا ثبت لديه وجودها، وتكون دراسته اللغوية بمثابة الدليل على ترجيح قراءة على قراءة، وهذا لا ضير فيه، فإنّ الشيخ الطبرسي في (مجمع البيان) لديه في كلّ مجموعة آيات بحث اسمه (القراءة) يستعرض فيه القراءات في كلّ الآيات، ثم لديه بحث لاحق على بحث القراءة تحت عنوان (الحجّة)، ويذكر فيه الأدلّة التي ترجّح قراءة على أخرى عنده.

هذه مداخلة مستعجلة في الموضوع ممّا خطر ببالي، وتحقيقه النهائي يحتاج لفرصة أخرى، نسأل الله أن تتوفر لنا بحوله وقوّته.

١١٠ـ آية الحجاب والتمييز بين الحرائر والإماء

السؤال: تحدّث بعض الكتّاب عن أنّ أصل آية الحجاب نزلت للتمييز بين الحرائر والإماء في زمن صدر الرسالة، حيث كان مشهوراً عن الإماء لباسٌ يوصف أنه كان يغطّي فقط المنطقة السفلية، وكانت تتعرّض الحرائر لمضايقات عدّة لا تمييز بينهنّ وبين الإماء نتيجة اللباس العام، ولذلك المقصد المبدئي نزلت هذه الآية للتمييز بين الحرائر والإماء؛ ولأنّ الإسلام جاء للحفاظ على سلامة المجتمع والتدرّج في النهوض بعفته وعفافه تحوّلت المسألة تدريجيّاً للحجاب، ولكن ليس كما يطرح حالياً من قبل الفقهاء، بل وضعت له ـ أيّ للمكلّف ـ خطوطٌ عامّة

تركت فيه تطبيق مصاديقها وتشخيصها على المكلّف نفسه، فمثلاً ما يمكن اعتباره حجاباً شرعيّاً في دولةٍ أوروبيّة لا أعتقده كذلك في دولة عربية وهكذا، فما مدى صحّة قصّة الحجاب، وهل فعلاً نزلت الآية لهذا السبب؟

● إنّ فرضية التمييز بين الحرائر والإماء ذكرها العلماء المسلمون منذ زمن بعيد، ومستندات هذه المعلومة موجودة في كتب التفسير الإسلامي أيضاً، وقد جاء ذلك في سياق البحث عن قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ**﴾، على أساس أنّ المعرفة يراد منها معرفة الحرّة من الأمة، كي لا يُتجرأ عليها كما يُتجرأ على الأمة. وطبعاً هذا الاحتمال تشهد له بعض المعلومات التاريخية.

إلا أنّ المشكلة تكمن في ثبوت هذه المعلومات التاريخية عن هذه القضيّة بالذات، فمشكلة مشاكل بعض كتّابنا المعاصرين أنّهم مستعدون لرفض عشرات النصوص التاريخية والحديثية التي لا تنسجم مع قناعاتهم، بحجّة أنها اختلقت في القرن الثاني والثالث الهجريين لمصالح، فيما نراهم يتمسّكون بروايةٍ أو روايتين ضعيفتين جداً، ولم تذكرا في المصادر الأولى من كتب الحديث والتاريخ التي تكون موثقةً عادةً، ثم يبنون عليها أجوبةً كبرى في فهم الدين.

أريد أن أسأل: ما هو الدليل التاريخي المقنع على هذه الظاهرة؟ وأنّ الآية الكريمة جاءت بهذا السياق لا في سياق آخر؟ ومجرّد أنّ عالماً في القرن السادس الهجري فهم ذلك لا يعني أننا بتنا ملزمين بفهمه.

أما موضوع الآية، فقد طرح بعض المفسّرين احتمالاتٍ أخر فيها؛ حيث إنها لا تتحدّث عن الأمة ولا عن الحرّة إطلاقاً؛ إذ ليس فيها إشارة مباشرة لذلك، وإنما فرض هذا التفسير من الخارج، وبعضُ المفسّرين هنا ذهب إلى أنّ المعرفة هنا يراد بها معرفة الالتزام الديني، أي إنّ الحجاب الدقيق يوضح أنّ هذه المرأة

ملتزمة بدينها، فيتجنّب المساس بها، وأذكُر ـ إن لم يخب ظنّي ـ أنّ الجبائي المعتزلي والعلامة الطباطبائي يذهبان إلى هذا الرأي، إذاً فتوجد احتمالات أخر في تفسير المعرفة الواردة في الآية الكريمة، وينبغي علمياً تضعيف كلّ الاحتمالات لتقوية احتمال التمييز بين الأمة والحرّة، لو أردنا أن نكون علميين ومنصفين في قراءتنا للأمور.

ولو غضضنا الطرف عن هذا الأمر كلّه، فإنّ السياق الذي جاءت فيه هذه الآية هو إدناء الجلابيب، ولنفرض أنّ آية إدناء الجلابيب خاصّة بهذا المورد، وهي قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا**﴾، لكنّ آيات الحجاب في القرآن الكريم لا تختصّ بآية إدناء الجلابيب، بل هناك آيات الزينة الواردة في سورة النور التي نزلت منفصلةً عن سورة الأحزاب التي فيها آية الجلابيب، وهي عند الفقهاء أهمّ من آية الجلابيب على مستوى معطياتها الفقهية، قال تعالى: ﴿**قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللهَّ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللهَّ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾.

فإنّ هذه الآية عامة في خطابها لكلّ المؤمنات تشمل الحرائر والإماء، ووجود

الحديث فيها عمّا ملكت اليمين لا يخصّصها بالحرائر؛ لأنّها تستوعب كلّ الحالات الاستثنائيّة، تماماً كما لا تكون خاصّةً بمن لديها ولد أو بمن كانت متزوّجةً؛ لأنّ الآية ذكرت البعولة والأبناء.

نعم، توجد عندنا بعض الأحكام التي يظهر منها التمييز بين الحرّة والأمة، وقد استخدمت هذه الأحكام للقول بأنّ الإسلام دين طبقي يريد أن يحمي الحرّة دون الأمة، أو أنه لا يريد التحصين الأخلاقي في المجتمع بقدر ما يريد حفظ حرمة الحرائر اجتماعيّاً فالأمة تثير الغريزة أيضاً، فلماذا تمّ التساهل في سترها بعض الشيء؟

بالنسبة لي فقد خرجت في بعض أبحاثي بنتيجة فقهيّة في باب الستر أعتقد أنّها بالغة الأهمية، ثم رأيت إشارة لهذه النتيجة عند الشيخ المنتظري رحمه الله، وهي أنّ فلسفة الستر تقوم على مبدأين ـ إذا جمعنا مختلف نصوص الستر في الفقه الإسلامي وفي الكتاب والسنة ـ وهما:

الأوّل: مبدأ الحماية الأخلاقية.

الثاني: مبدأ الحرمة الشخصية.

فيحرم النظر أو الكشف أو اللمس في حالتين: أن يكون ذلك موجباً لهتك حرمة المرأة نفسها بحسب وضعها الاجتماعي، فمثلاً المرأة اليوم إذا كانت محجّبةً ورآها رجلٌ بالخطأ فإنها تشعر بالإحراج الشديد، وكأنّ خصوصيّةً لها قد انكشفت، مما يخالف حرمة حياتها الخاصّة، فهنا يحرم النظر ولو لم يكن عن شهوةٍ؛ وأن يكون ذلك ناتجاً عن وضع غريزي غير أخلاقي أو مفضياً إلى وضع غريزي غير أخلاقي، فهنا حتى لو رضيت المرأة وتنازلت عن حقّها الشخصي في الحفاظ على حرمتها، لا يجوز النظر.

وفي تقديري المتواضع فإنّ قضية الأمة ترجع إلى هذين العنصرين، فإنّ الإماء في العصر الإسلامي لم تكن لهنّ ـ اجتماعيّاً ـ حرمةٌ تضاهي حرمة الحرائر؛ لهذا كان يتساهل معهنّ في كشف الشعر مثلاً أو بعضه، كما أنّهن لم يكنّ بالوضع الذي تكون فيه الحرّة من حيث الأناقة ولفت النظر؛ لأنهنّ في الغالب خادمات فقيرات غير متبرّجات بسبب عدم توفر المال لديهنّ.

هذا كلّه إذا صحّ فقهيّاً أنّ هناك تمييزاً في الأحكام بين الحرّة والأمة على مستوى الستر، وإلا فمجرّد أنّ ذلك كان واقعاً تاريخيّاً لا يثبت انتسابه للإسلام بالضرورة، من هنا فما أميل إليه جدّاً هو أنّه يجوز النظر غير الشهوي إلى المريضة في وضعها المرضي من قبل الطبيب ولو لم يكن هناك اضطرار بالنسبة إليها؛ لأنّ النظر في هذه الحال لا يخرق الحرمة الاجتماعية لها، فيجوز للمرأة الذهاب إلى الطبيب الذكر، ولو كانت هناك امرأة طبيبة وحاذقة، وهناك آثار فقهيّة أخرى لما ملتُ إليه ـ ولا أريد أن أجزم الآن به ـ لا مجال للإطالة بها هنا.

١١١. رفع تهافت محتمل في مناجاة الذاكرين للإمام زين العابدين عليه السلام

السؤال: جاء في مناجاة عن الإمام عليه السلام: «إلهي لولا الواجب من قبول أمرك لنزهتك من ذكري إياك»، ثم يعود ويقول: «ومن أعظم النعم علينا جريان ذكرك على ألسنتنا»، و «وأنسنا بالذكر الخفيّ» و «فلا تطمئن القلوب إلا بذكراك» و «وأستغفرك من كلّ لذّةٍ بغير ذكرك»، ثم يختتم بالآية القرآنية: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾. أليست افتتاحيّة هذه المناجاة مناقضة لبقيّة مقاطعها وفقراتها؟

● ما جاء ممّا نقلتموه من مناجاة الذاكرين للإمام زين العابدين عليه السلام ليس فيه تهافت، ويمكن طرح احتمالين في تفسيره هما:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من مطلع المناجاة الإشارة إلى خسّة القائل ووضاعته، تماماً كما يقول العاصي الفاسق الزاني القاتل: إنّ مثلي يلوّث اسم فلان العظيم إذا تكلّم به، فهذا ليس رفضاً للذكر، وإنما هو إشارة إلى عصيان الذاكر بما يتعالى الخالق أن يُذكر على مثل هذه الألسن، وهو تعبير كنائي ومجازي رائع حقيقةً.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ الدعاء يقوم على حالة الوجدان والتفاعل العاطفي العميق، لهذا فلا يصحّ اعتبار هذا المقطع شاهداً على أنّ الإمام زين العابدين يرى نفسه أو يقرّ على نفسه بأنّه من العصاة الذين بلغوا هذه المرتبة والعياذ بالله.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد هو أنّ جريان اسمك ـ تباركتَ وتعاليت ـ على لسان شخص من خلقك يرفع شأن هذا الشخص، والخلق كلّهم لا يملكون شأنيّة أن يُمنحوا ذكر اسم الله على ألسنتهم، وهم المخلوقات التي بينها وبينه رتبٌ ودرجات، ولعلّ ما يساعد على هذا التفسير أنّ المناجاة قالت بعد ذلك مباشرةً: «**عَلى أَنَّ ذِكْرِي لَكَ بِقَدْرِي لا بِقَدْرِكَ، وَما عَسى أَنْ يَبْلُغَ مِقْدارِي حَتّى أُجْعَلَ مَحَلاً لِتَقْدِيسِك**».

١١٢ـ مدى صحّة حديث الأشباح الخمسة

السؤال: جاء في الحديث بالإسناد إلى الصدوق، عن إبراهيم بن هارون، عن أبي بكر أحمد بن محمد، عن محمد بن يزيد القاضي، عن قتيبة بن سعيد، عن الليث

بن سعد وإسماعيل بن جعفر، عن جعفر، عن أبيه، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لما خلق الله آدم ونفخ فيه من روحه التفت آدم يمنة العرش، فإذا خمسة أشباح، فقال: يا ربّ، هل خلقت قبلي من البشر أحداً؟ قال: لا. قال عليه السلام: فمن هؤلاء الذين أرى أسماءهم؟ فقال: هؤلاء خمسة من ولدك لولاهم ما خلقتك، ولا خلقت الجنّة ولا النار ولا العرش ولا الكرسي ولا السماء ولا الأرض ولا الملائكة ولا الجنّ ولا الإنس، هؤلاء خمسة شققت لهم إسماً من أسمائي، فأنا المحمود وهذا محمّد، وأنا الأعلى وهذا علي، وأنا الفاطر وهذه فاطمة، وأنا ذو الإحسان وهذا الحسن، وأنا المحسن وهذا الحسين، آليت على نفسي أنّه لا يأتيني أحدٌ وفي قلبه مثقال حبّة من خردل من محبّة أحدهم إلا أدخلته جنتي، وآليت بعزتي أنه لا يأتيني أحدٌ وفي قلبه مثقال حبة من خردل من بغض أحدهم إلا أدخلته ناري، يا آدم هؤلاء صفوتي من خلقي، بهم أُنجي من أُنجي، وبهم أُهلك من أُهلك». السؤال: هل هذا الحديث معتبر من حيث السند عندكم وعند السيد الخوئي؟

● هذا الحديث بهذا السند غير تام، لا أقلّ من أنّ فيه إبراهيم بن هارون، ولم تثبت وثاقته، بل لم يتعرّض القدماء لحاله، ولم يوثقه السيد الخوئي أيضاً (انظر له: معجم رجال الحديث ج١، ص ٢٨٩)، لكن لا يمكن بهذا المقدار نفي مضمونه، لأنّ هذا المضمون ورد بطرق أخر وضمن روايات أخر لابدّ من مراجعتها قبل الخروج بنتيجة نهائيّة.

١١٣. معنى جديد لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

السؤال: أنا طالب في الحوزة العلميّة في مدينة قم، وقد كنت أتباحث مع بعض

الطلبة هنا في علم الكلام، وكان المبحث في التجسيم، والاستدلال على نفي الجسمية عن الله تعالى بقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وقد نقل لي أحد الحضور أنّه سمع منكم شفاهاً ردّاً على الاستدلال بهذه الآية على نفي الجسمية عن الله تعالى، رغم اشتهار الاستدلال بها عند العلماء قاطبة، فأردت الاستيضاح، فما هو رأيكم؟

● المعروف بين علماء التفسير والكلام أنّ هذه الآية القرآنية تفيد نفي تشابه الله تعالى مع أيّ شيء آخر في الحقيقة والصفات، وبعضهم استفاد منها نفي التماثل في الحقيقة، والاختلاف بين المجرّد والمادي اختلافٌ في الحقيقة لا في الصفة، وطريقتهم في الفهم هكذا: لا يمكن أن يكون الله جسماً، لأنّه لو كان جسماً لكان مثل خلقه، والله يقول بأنه لا مثل له، أو نقول: إنّ الله لا يمكن أن يكون محتاجاً لغيره؛ لأنّه لو كان محتاجاً لكان مثلنا، وليس كمثله شيء وهكذا، ومرجع هذا التفسير إلى نفي مطلق التماثل بأي وجهٍ من الوجوه بينه وبين غيره سبحانه.

إلا أنّه يمكن إثارة احتمال آخر في تفسير الآية الكريمة، وهذا الاحتمال الذي أثيره هو أنّه يقال في لغة العرب بأنّ فلاناً لا مثل له في القدرة أو في العلم أو في الطول أو في الجمال، ونفي المثليّة لا يعني أنّ غيره ليس لديه علمٌ ولا قدرة ولا جمال ولا غير ذلك، بل تعني أنّ غيره ليس لديه تلك الدرجة المطابقة لقدرته وجماله وطوله وعلمه، فأنت تقول: ليس مثل آنشتاين شخصٌ في الفيزياء، وهذا لا يعني أنّه لا يوجد من يشترك مع آنشتاين في الفيزياء في الجملة، لكنّ المنفيّ هو تماثله لا اشتراكه معه في الجملة، وتقول: الإنسان غير الإبل ولا يماثله، لكنّ هذا لا يعني أنّه لا يشترك معه في كونه موجوداً أو في كونهما حيواناً.

وإذا بنينا على ذلك يصبح معنى الآية الكريمة هكذا: ليس مثل الله شيء، أي

لا يوجد شيء يتصف بالصفات والحقائق التي لله سبحانه بحيث يكون خالقاً وبارئاً وعالماً مطلقاً وقادراً مطلقاً وكلّ الصفات والخصائص الأخرى، فهي تنفي الحدّ الأعلى الموجب لوجود شخص آخر غير الله يحمل تمام صفاته العليا، لا أنّها تنفي مطلق الاشتراك، وإذا لم نفسّر الآية بهذا المعنى المحتمل لوقعنا في مشكلة تفسير اشتراك غير الله مع الله تعالى في سائر الصفات كالسمع والبصر والعلم وغير ذلك، وربما لهذا حاول بعض المفسّرين حصر الآية الكريمة بالتماثل في الحقيقة لا في الصفة؛ لأنّهم تنبّهوا إلى هذه المشكلة.

وسياق الآية الكريمة يعطي ما نقول، فقد قال تعالى: ﴿**فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (الشورى: ١١ ـ ١٢)، فهذا الذي يفعل كلّ ما جاء في الآيتين ليس له مثيل، أي لا يوجد غيره يجعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام وله مقاليد السماوات والأرض.

والخلاصة: إنّ الآية الكريمة لا تنفي مطلق التماثل بل تنفي التماثل المطلق، ويكفي كون هذا الذي ندّعيه يحمل احتمالاً قويّاً يسقط الآية عن تبلور ظهورٍ لها في التفسير المشهور، فيؤخذ حينئذٍ بالقدر المتيقّن لها، وهو التماثل المطلق، كما أنّه على هذا التفسير الجديد تنفي الآية وجود إلهين يحملان صفات الله وأسمائه العليا، لا أنّها تنفي وجود تشابه في الجملة بين الله وبين غيره، الأمر الذي يلغي إمكانية الاستفادة من هذه الآية في الكثير من الموارد التي استفاد منها علماء الكلام والتفسير. والعلم عند الله.

١١٤. حديث زيادة الركعتين لولادة الإمامين الحسنين عليهما السلام

السؤال: يوجد حديث هذا نصّه: حدّثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أبيه، قال: حدّثني أبو محمد العلوي الدينوري، بإسناده رفع الحديث إلى الصادق عليه السلام قال: قلت له: لم صارت المغرب ثلاث ركعات وأربعاً بعدها ليس فيها تقصير في حضر ولا سفر؟ فقال: «إنّ الله عز وجل أنزل على نبيّه صلّى الله عليه وآله لكلّ صلاةٍ ركعتين في الحضر، فأضاف إليها رسول الله صلى الله عليه وآله لكلّ صلاة ركعتين في الحضر، وقصر فيها في السفر، إلا المغرب والغداة، فلمّا صلّى المغرب بلغه مولد فاطمة عليها السلام، فأضاف إليها ركعة شكراً لله عز وجل، فلما أن ولد الحسن عليه السلام أضاف إليها ركعتين شكراً لله عز وجل، فلما أن ولد الحسين عليه السلام أضاف إليها ركعتين شكراً لله عز وجل، فقال: للذكر مثل حظ الأنثيين، فتركها على حالها في الحضر والسفر». وسؤالي هو: ما مدى صحّة سند هذا الحديث عندكم، ووفقاً لآراء السيد الخوئي في علم الرجال؟

● ورد هذا الحديث عند الشيخ الصدوق في كتاب علل الشرائع ٢: ٣٢٤، وفي كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٤٥٤، ونقل الشيخ الطوسي هذه الرواية عن كتاب من لا يحضره الفقيه، وذلك في تهذيب الأحكام ٢: ١١٣. كما جاء في بعض الكتب الأخرى مثل ذكرى الشيعة للشهيد الأوّل والحدائق الناضرة للشيخ البحراني.

أمّا كتاب ذكرى الشيعة وكتاب الحدائق الناضرة فهي كتب فقهية لا ربط لها بالحديث، ولهذا فهذه الكتب أخذت من المصادر المتقدّمة عليها، وإذا حلّلنا المصادر الثلاثة الأصلية لهذا الحديث، وجدنا أنّ الشيخ الطوسي في كتاب تهذيب الاحكام قد أخذ الحديث ـ كما يصرّح هو نفسه ـ من كتاب من لا يحضره الفقيه،

ومن ثمّ فليس للطوسي سندٌ جديد لهذا الحديث حتى نحاكمه بمعزل عن سند الصدوق؛ وعليه فالمصدر الأساس إذاً هو كتابا: من لا يحضره الفقيه وعلل الشرائع، وهنا نقول:

أما كتاب من لا يحضره الفقيه، فقد ورد فيه هذا الحديث بلا سند أساساً، والسيد الخوئي لا يأخذ بمراسيل الصدوق مطلقاً ـ كما هو الصحيح ـ وأما كتاب علل الشرائع الذي نقلتم نصّ الحديث منه، فهو المصدر الوحيد المسند، ولو راجعنا السند لوجدنا فيه عدّة نقاط ضعف، وهي:

أولاً: إنّ فيه إرسالاً؛ لأنّ أبا محمد العلوي الدينوري ذكر الحديث بسنده إلى الإمام الصادق، ولكن لم يذكر السند في كتاب العلل؛ فلهذا يكون الحديث مرسلاً بين الدينوري والصادق عليه السلام.

ثانياً: إنّ أحمد بن محمد بن يحيى العطار مجهول الحال عند السيد الخوئي وجماعة من العلماء، وهو الصحيح، ويمكن مراجعة نظر السيد الخوئي فيه ضمن كتاب (معجم رجال الحديث ٣: ١٢١ ـ ١٢٢).

ثالثاً: إنّ أبا محمد العلوي الدينوري رجل مهملٌ جداً، لا ذكر له على ما يبدو في كتب الرجال لا عند الشيعة ولا عند السنّة، ولم يذكره السيد الخوئي أساساً في المعجم، والقاعدة الغالبة تقول بأنّ كلّ من لم يذكره السيد الخوئي في المعجم، فهو غير ثابت الوثاقة عنده. ومن البعيد أن يكون هذا الرجل هو الحسن بن علي الدينوري العلوي؛ لأنّ الصدوق يروي عن هذا الرجل مباشرةً عن زكّار العلوي، فكيف يمكن أن يكون بينه وبين أبي محمد العلوي الدينوري هنا واسطتين هما: أحمد بن محمد بن يحيى العطار، ووالده محمد بن يحيى العطار، مع أنه يروي عن الحسن العلوي بدون واسطة، مما يدلّ على تغايرهما؛ فلهذا كلّه

يكون هذا الحديث ضعيف السند عند السيد الخوئي، وعلى ما هو الصحيح أيضاً.

أما على مستوى المتن، ففيه ـ من وجهة نظري المتواضعة ـ بعض الغموض البدوي على الأقلّ؛ إذ في أوله يقول بأنّ الصلاة شرّعت ركعتين ركعتين، ثم يقول بأنّ ركعتي المغرب زيدت فيها ركعة شكراً لمولد الزهراء صلوات الله عليها، ثم يقول بأنّ ركعتين زيدتا للحسن واثنتين للحسين عليهما السلام، فإذا قصد أنه بعد المغرب زيدت ركعتان، ثم ركعتان، فصارتا أربعاً، فصارت صلاة العشاء، فكيف قال في البداية بأنّ الصلوات شرّعت ركعتين ركعتين، مما يعني أنّ العشاء منذ الأوّل كانت ركعتين، فلو زيدت بعد المغرب أربع ركعات للحسنين، لصارت العشاء ست ركعات. وأما إذا قصد أنّ الركعتين المضافتين للحسن ثم للحسين عليهما السلام، مزيدتان على الصلوات الرباعيّة، فهذا يعني أنّ هناك صلاتين رباعيّتين، وليس ثلاثاً، مع أنّ لدينا ثلاث صلوات رباعيّة.

ثم الرواية نفسها تقول بأنّ الرسول منذ البداية أضاف على الاثنتين اثنتين إلا المغرب والصبح، مما يعني أنّ الصلوات الرباعية قد أضاف إليها الرسول قبل المولد الحسني والحسيني ركعتين، فصارت هناك ثلاث صلوات رباعية، فما معنى الزيادة هنا أربع ركعات لمولد الحسنين؟! إلا إذا قُصد من الركعات الأربع بعد مولد الحسنين ـ سلام الله عليهما ـ نافلة صلاة المغرب، لا صلاة العشاء، كما هو غير بعيد، فلا يأتي هذا الإشكال المتني.

وعلى أيّة حال، فإنّني أرجّح ـ وهو المتعيّن عند السيد الخوئي وفقاً لنظريّاته الرجاليّة ـ أنّ هذا الحديث ضعيف. والله العالم.

١١٥. مدى صحّة حديث «علماء أمّتي أفضل من أنبياء بني إسرائيل»

السؤال: هل حديث «علماء أمّتي أفضل من أنبياء بني إسرائيل» حديث صحيح وثابت وله سند معتبر؟

● هذا الحديث ضعيف السند جدّاً عند الإماميّة، وقد نصّ علماء أهل السنّة أيضاً على عدم وجود سند صحيح له.

١١٦. أسباب غياب الدرس القرآني عن الحوزات العلميّة

السؤال: ما هي الأسباب المعرفية والمجتمعية التي أدّت في بعض الفترات الزمنيّة إلى تصنيف الاهتمام بالدراسات القرآنيّة والتفسيريّة نقطةَ ضعف في الشخصيّة العلمية في الحوزات الدينيّة؟

● قد تكون هناك أسباب كثيرة، منها: التنامي غير العادي للدراسات المعنيّة بالفقه والأصول، فإنّ هذا الاستغراق في هذين العلمين أخذ حجماً كبيراً من الوعي الاجتماعي داخل الحوزات، وصارت المنافسات العلميّة تتركّز على المجال الذي يشتغل عليه هذان العلمان، كما أنّ النفوذ والتأثير الذي يحظى به الفقهاء في الأوساط الاجتماعيّة يلعب دوره في إقدام عامّة طلاب العلوم الدينيّة على الاهتمام بهذين العلمين وترك غيرهما من العلوم، وشيئاً فشيئاً يتطوّر هذان العلمان فيما تبقى سائر العلوم في وضعها القديم، مما يعطي إيحاء ـ لدى أدنى مقارنة ـ بأنّ تلك العلوم ليست حاويةً لدراسات معمّقة كتلك التي في الفقه والأصول، وهو ما يُشعر الطلاب بأنّها ذات درجة أدون من الناحية البحثيّة.

١١٧. بين عرض الحديث على القرآن وفهم القرآن الكريم

السؤال: بالنسبة للقرآن الكريم والأحاديث، أيّهما له الحاكمية على الآخر؟ فإذا

كانت الأحاديث تُفسّر وتُبيّن القرآن، وفي نفس الوقت جعل المعصومون المرجعية للقرآن لتحديد صحة ما يردُ عنهم عليهم السلام من روايات، فإذا كان القرآن لا يُفسّر إلا بالحديث وإذا كان الحديث لا يُعتبر إلا بمطابقته للقرآن.. ألا يعتبر هذا دوراً؟!

● القرآن الكريم ظاهرٌ وبيّن لا أقلّ في دلالاته الأوليّة، كما ذكر ذلك مفصّلاً العلامة الطباطبائي، وقد دلّت الروايات الشريفة على مرجعيّته ولزوم عرض الحديث عليه، ومعنى ذلك أنّنا نعرض الأحاديث الواصلة إلينا على القرآن فيما نفهمه نحن من القرآن لا فيما تفسّره الأحاديث فقط، وإلا لزم الدور في بعض الحالات، وهذا ما يذكره بعض العلماء كالشيخ محمد حسن النجفي صاحب جواهر الكلام وغيره.

وأمّا تفسير الحديث للقرآن فهو يكون عندما نجد أنّ مضمون الحديث لا يعارض القرآن، ففي البداية نحن نفهم القرآن، ثم نعرض الحديث عليه، فيصحّ الحديث بذلك نتيجة عدم تنافيه مع ما فهمناه من القرآن الكريم، وبعد تصحيحه نستفيد من متن الحديث لفهم المزيد من الدلالات القرآنيّة.

القسم الثالث

الفقه وعلوم الشريعة

١١٨. ألا يمكن تفسير روايات المشي لزيارة الحسين بالذهاب، لا بخصوص المشي على القدمين؟

السؤال: وردت بعض الأحاديث عن أهل البيت في استحباب زيارة الحسين عليه السلام ماشياً، ألا يمكن فهم هذه الأحاديث بمعنى السعي إليه والذهاب إلى زيارته، مثل قولنا: من مشى إلى المسجد، بمعنى من ذهب إليه، وعليه فيصعب إثبات استحباب المشي على الرجلين للزيارة؟

● يمكن فهم بعض الروايات بالمعنى الذي ذكرتموه، وهو تفسير تتحمّله هذه النصوص عرفاً، لكنّ بعض الروايات صريح في إرادة المشي على القدمين، بحيث يصعب افتراض مثل هذا التفسير فيه، بصرف النظر الآن عن مدى الصحّة السنديّة في هذه الرواية أو تلك.

ومن هذه الروايات خبر أبي سعيد القاضي، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام في غرفةٍ له فسمعته يقول: «من أتى قبر الحسين ماشياً كتب الله له بكلّ خطوة وبكل قدم يرفعها ويضعها عتق رقبة من ولد إسماعيل» (تفصيل وسائل الشيعة ١٤: ٤٤١)، وكذلك خبر الحسن (حسين) بن ثوير بن أبي فاختة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا حسين، إنه من خرج من منزله يريد زيارة قبر الحسين بن علي عليهما السلام، إن كان ماشياً كتب له بكلّ خطوة حسنة، ومحى

عنه سيئة، فإن كان راكباً كتب الله له بكلّ حافر حسنة، وحطّ بها عنه سيئة، حتى إذا صار في الحاير كتبه الله من المفلحين المنجحين، حتى إذا قضى مناسكه كتبه الله من الفائزين، حتى إذا أراد الانصراف أتاه ملك، فقال له: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله يقرؤك السلام، ويقول لك: استأنف العمل فقد غفر الله لك ما مضى» (الصدوق، ثواب الأعمال: ٩١)، فإنّ حساب الحسنات للماشي وفقاً لهذه الرواية سيكون أكبر نظراً لصغر خطوة الإنسان قياساً بخطوة الحيوان، الأمر الذي يفهم منه التفضيل وزيادة الثواب، وإن كان ظاهر الرواية الأوّليّ هو أخذ المشيء فرضاً من الفروض لا الدعوة إلى المشي.

هذا وتفصيل الحديث في الموضوع وتقديم رؤية متكاملة نتركه لمناسبة أخرى.

١١٩. هل يصحّ الاستدلال على حجيّة السنّة النبويّة بالسنّة النبويّة نفسها؟

السؤال: نقل السيد تقي الحكيم في كتابه الأصول العامّة للفقه المقارن إشكالاً خلاصته أنّ الاستدلال بالسنّة على السنّة الشريفة يلزم منه الدور! ما تعليقكم على هذا الإشكال؟

● لقد تعرّضت لهذا الموضوع في كتابي المتواضع (حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ١٢٨)، وقلت بأنّه يبدو للوهلة الأولى ـ كما نصّ على ذلك السيد محمد تقي الحكيم في (الأصول العامّة للفقه المقارن: ١٢١ ـ ١٢٢) ـ أنّ التمسّك بنصوص السنّة لإثبات حجية السنّة نفسها مستلزمٌ للدور، وهو كذلك، فإننا لم نحرز بعدُ حجية السنّة حتى نجعل نصوصها حجةً في إفادتها حجيّة نفسها، ولهذا لا معنى للاستدلال بالسنّة عليها، ولا يكون في هذا الكلام أيّ تهافت أو

تناقض، بل هو منطقيّ ومنسجم.

إلا أنّني ذكرت هناك سبيلاً آخر لإثبات حجية السنّة عبر نصوص السنّة نفسها بمعنى من المعاني، وذلك انطلاقاً من آيات القرآن الكريم، فقد توصّلت في بحثي القرآني هناك حول الأسس القرآنية لحجيّة سنّة النبي، إلى أنّ القرآن ـ بصرف النظر عن نظرية العصمة ـ لم يعطِ الحجيّة لسنّة النبي إلاّ في حالتين: إحداهما ما ينسبه النبي إلى الله، فهذا يجب الأخذ به، سواء كان بالنصّ أم بالمعنى، وثانيهما ما اشتمل على صيغ أمرٍ ونهي، كيما يندرج في مجال الطاعة. وقلت هناك بأنّه لم يدلّ نصّ الكتاب على غير ذلك فيما فهمناه.

وعليه، فقد دلّت الآيات على حجيّة قول الرسول فيما ينسبه إلى الله تعالى، وهذه الحجية لو تأمّلناها هي حجيّة للنقل النبوي عن الله ولو في غير مجال نقل القرآن الكريم لنا، وحجية النقل لا تساوق حجيّة السنّة كلّها؛ لأنّ دليل حجية النقل يلاحظ حيثية الصدق في النقل والدقّة فيه، بينما دليل حجيّة السنّة يلاحظ ما صدر منه على نحو الموضوعيّة كما يمكنه أن يلاحظ معاً ما صدر على نحو الطريقية، لاسيما بناء على حقّ التشريع النبوي، فلو أخبرنا الرسول بأنّ الله جعل مطلق قوله وفعله وتقريره حجةً، أمكننا أن نستفيد من ذلك مطلباً إضافياً، وهو توسعة حجيّة السنّة من خصوص ما ينسبه الرسول إلى الله تعالى (ما هو بحيثية النقل) إلى مطلق قوله أو فعله أو تقريره، إذا توفّرنا على نصّ من السنّة دالّ على الموضوع، ينسب فيه الرسول نفسه هذا الأمر إلى الله تعالى، ليكون هذا النص السنّي حجّةً بدليل الكتاب. وبهذه الطريقة يصحّ الاستدلال على حجيّة السنّة بالسنّة، لكن في المساحات الإضافيّة كما بينّا لا في أصل الحجيّة.

إلا انّ المشكلة أنّني لم أتوصّل في محلّه إلى وجود نصّ في السنّة يمكن الوثوق

بصدوره يعطينا أيّ مساحة إضافيّة لحجيّة السنّة غير ما قدّمه لنا الكتاب العزيز، فليس في الاستدلال بالسنّة على حجيّة السنّة مطلب إضافي.

١٢٠. حكم خمس تعويض نهاية الخدمة

السؤال: إنّ بعض العاملين بالدول الغربية يكون تقاعدهم عن طريق شركات تفتح باسمهم تأخذ من الراتب وتشغّله لهم، ثم تقوم بإعطائهم أرباحاً تدفعها لهم في حساب الشركة المفتوحة، وهذا الحساب إذا سحب العامل منه سوف يدفع ضريبة كاملة عليه. أما إذا أبقاه لحين التقاعد فسوف يتخلّص من الضريبة الكاملة، ويكون هو مورد عيشه المناسب لشأنه، فهل يجوز تأجيل الخمس لهذا المال إلى ما بعد التقاعد، علماً أنّ التصرف به يسبّب بعض الإرباكات الماليّة؟

● يطرح الفقهاء هنا وجوهاً في المسألة وهي:

١ ـ وجوب الخمس.

٢ ـ عدم وجوبه إلا بعد استيفائه وأخذه وقبضه.

٣ ـ التفصيل بين ما يمكن استيفاؤه والمطالبة به في أيّ وقت فيجب خمسه، وما لا يمكن، فيكون مجبوراً على أخذه بعد نهاية الخدمة، فلا يجب الخمس فيه. وهناك تفصيلات أخرى أيضاً في المسألة.

أمّا الذين قالوا بوجوب الخمس، فانطلقوا من أنّ هذا المال قد دخل في ملكيّة الموظف، ويعدّ من أرباح سنته، ومن ثم فيجب عليه خمسه، وأمّا كونه قادراً على الوصول إليه أو غير قادر فهذا لا ربط له بكونه من أرباحه التي يجب خمسها بمقتضى الدليل.

وأمّا الذين قالوا بعدم وجوب الخمس إلا بعد أن يمرّ حول على قبض هذا

التعويض، فكانت لهم تخريجات، فقال بعضهم بأنّ هذا المال غير مملوك فعلاً، فلا يصدق عليه أنّه من أرباح المكاسب، وإنّما هو أشبه شيء بالتملّك على تقدير نهاية الخدمة، فلا يجب خمسه إلا بعد استلامه ومرور الحول عليه، وبتعبير آخر إنّ هذه الأموال لا تكون له بنحو الملكيّة، وليست من أرباح كلّ سنة، بل هي من أرباح سنة استيفائها وأخذها، بل يثبت له نوعٌ من الحقّ القاضي بأن يملك هذا المال عند نهاية الخدمة، أو عند مطالبته به، أو عند وفاته، أو نحو ذلك، فإذا كانت صيغة العقد الوظيفي بين الموظّف والشركة أو المؤسّسة أو الدولة والجهة قائمةً على أنّ هذا المال لا يدخل في ملكيّة الموظف فعلاً، والدليل على ذلك أنّه يظلّ تحت تصرّف الدولة أو الشركة مثلاً تعمل به ما تريد ويعود ريعه وأرباحه إلى الشركة لا إليه (ولو كان له لعادت الأرباح ـ ولو بعضها ـ إليه بمقتضى قاعدة تبعيّة النماء للأصل)، فيكون أشبه بالوعد بالتمليك أو بشرط التمليك في ضمن عقد الوظيفة، فلا يجب عليه الخمس فيه أو الزكاة على تقديرها.

ويرى فقهاء آخرون أنّ المبرّر لعدم الحكم بوجوب الخمس عليه إلا بعد الاستيفاء هو أنّه يمكن لصاحب المال أن يحيل الحاكم الشرعي على من بيده المال وهو المدين؛ لأنّ دليل الخمس لا يفيد أكثر من تعلّق الخمس بالمال، فيجب على المكلّف دفعه نقداً أو التخلية بين الحاكم وبين خمس العين، وهذا ما يحصل بالإرجاع والإحالة، فإذا أخذ الحاكم الخمس من الشركة سقط التكليف عنه، وإذا لم يأخذ لا يكون المكلّف مقصّراً في الدفع حيث حقّق التخلية، غايته أنّه لو استوفاه قبل أن يأخذ الحاكم خمسه لزمه تسليم خمسه للحاكم حين الاستيفاء.

والأرجح بنظري القاصر هو أنّه إذا كان مضمون العقد الوظيفي هو شرط التمليك بنحو شرط الفعل، أي أنّ العقد يقول بأنّ الرواتب الشهرية المالية

للموظف هي مبلغ ألف دولار مثلاً، لكن يشترط في العقد أن تقوم الشركة بتمليك العامل مبلغ مائة دولار لكلّ شهر مثلاً عند نهاية الخدمة، فهنا لا يجب الخمس قبل الاستلام ونهاية الخدمة، أمّا إذا كان مضمون العقد هو كون الراتب الوظيفي من الأوّل لكلّ شهر هو ١١٠٠ دولاراً، غايته يقتطع منه مبلغ مائة دولار لتعويض نهاية الخدمة (على أن يكون هذا المال للموظف في ذمّة الشركة، الأمر الذي يبرّر متاجرتها به وأخذها أرباح التجارة أحياناً، فيحكم بحكم الدين عليها له)، فالحكم هنا هو التفصيل بين إمكان أخذ المال ساعة تشاء، ففي هذه الحال يجب خمسه؛ لصدق عنوان الغنيمة والربح، وبين دخوله في ملكيّتك دون أن يمكنك التصرّف فيه والاستفادة منه مطلقاً منذ لحظة دخوله في الملك، فلا يجب خمسه. والعلم عند الله.

١٢١. هل هناك إجماع على جبر الخبر الضعيف بعمل المشهور؟ وما رأي الخوئي والصدر؟

السؤال: هل اتفاق علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام قائم على أنّ الحديث الضعيف ينجبر بعمل المشهور؟ وما رأي السيد الخوئي والشهيد الصدر؟

● تشتهر نظرية الجبر السندي منذ زمن قدماء العلماء، وقد استخدمها العلامة الحلي (٧٢٥هـ) ومن تلاه كثيراً، وشهدت حضوراً كبيراً بعده. وفي الحقبة المتأخّرة، بدأ التنظير للجبر السندي بطريقة أصوليّة أكثر، ويلاحظ أنّ هناك ثلاثة علماء كبار لعبوا دوراً مهمّاً في نفوذ مقولة الشهرة العمليّة وقاعدة الجبر في الاجتهاد عموماً، وهم: السيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ) صاحب كتاب الرياض، والشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) صاحب كتاب جواهر

الكلام، والآغا محمد رضا الهمداني (١٣٢٢هـ) صاحب كتاب مصباح الفقيه، فقد وجدنا تطبيقات ملحوظة ومكثفة نسبياً لنظريّة الجبر على أيديهم (راجع: الطباطبائي، رياض المسائل ٢: ٣٣٩، ٤: ١٥٥، ٩: ٤٧٤، ٥٢٩، ١١: ١٢٤، ٣٩٥؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢: ٤٣، ٣: ١٤٤، ٤: ٨٣، ١٥٠، ٦: ٢١٨، ٢٦٣، ٣٣٠، ١٠: ٢٠٧، ٢٢٢، ١٩: ٣٨٤، ٢٠: ٢٨، ٢٦٦، ٣٩٠، ٢٢: ٤٢، ٣٥: ٣٦١؛ والهمداني، مصباح الفقيه ١: ٢٤٣، ٢٦٩، ٣٩٣، ٤٠٦، ٤٨٦؛ و٢: ٢٢٥، ٤٧٦، ٥١٠، ٥٦٢، ٧٠٧، ٧٤٤؛ و٣: ١٨١ و...).

وقد كان الشهيد الثاني (٩٦٥هـ) يرفض نظريّة الجبر (مسالك الأفهام ١٠: ٣٠٢)، بل كان له موقف من الشهرة عموماً، إذ كان يرى أنّ ما يسمّى بالمشهور ليس سوى مجموعة من المقلِّدة للشيخ الطوسي عملوا على رأيه دون بحث أو تحقيق (انظر: الرعاية: ٧٤ ـ ٧٥؛ والروضة البهية ٣: ٣٥٣)، لكنّ موقفه هذا لم يلق رواجاً، وظلّ على ما يبدو استثناءً، فقد وجدنا الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، مؤسّس المدرسة الأصوليّة الحديثة، يعلن القبول بنظريّة الجبر (حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٦٤٩؛ والتعليقة على منهج المقال ١: ٧٤)، وكتاب الحاشية هذا إنّما هو تعليقة على كتاب (مجمع الفائدة) الذي كتبه المحقق الأردبيلي، وهو أحد أبرز المناهضين لمقولة الشهرة بأكثر من تطبيقٍ لها (للاطلاع انظر: الدرّ المنضود ١: ٢١٧).

ومن هنا، يؤكّد البهبهاني بأنّ استناد العلماء إلى الأخبار الضعيفة المنجبرة بالشهرة أضعاف استنادهم إلى الخبر الصحيح، معلناً الاتفاق الشيعي على قاعدة الجبر (البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٤٨٧، ٤٨٨)، ثم جاء النراقي، ليعلن ـ مراراً ـ الأخذ بالقاعدة الجابرة (مستند الشيعة ١: ٢٢٤؛ ٢: ١٠٣، ٦: ١١٥، ٢٤٠)،

وهكذا كانت الحال مع السيد بحر العلوم (الفوائد الأصولية: ٨٩).

وبعد هؤلاء، يأتي الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) ليأخذ بالقاعدة أيضاً (كتاب الطهارة ١: ٤٧٠، ٢: ٣٨٧، وكتاب النكاح: ٤٧٤)، ويليه الشيخ الإصفهاني (١٣٦١هـ) في كتابه (بحوث في الفقه، صلاة الجماعة: ٥٣)، والمحقّق اليزدي (١٣٣٧هـ) (حاشية كتاب المكاسب ١: ١٠٠، ٢: ٢٨٦)، وصاحب الفصول (الفصول الغروية: ٣٠٥، ٣١٠، ٣١١)، والميرزا القمّي (القوانين المحكمة ٢: ٤٦٨)، والسيد محسن الحكيم (مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٣٥، و٤: ٤٤، و٥: ٦١٢، و٦: ٥٧٨؛ ودليل الناسك: ٢١٦)، والشهيد مصطفى الخميني (كتاب الطهارة ١: ٥١ ـ ٥٢، ١٩١؛ ومستند تحرير الوسيلة ١: ٢٩٥؛ وتحريرات في الأصول ٦: ٣٧٩، ٣٩٠)، والمحقّق الخوانساري (١٤٠٥هـ) في (جامع المدارك ١: ٦٢، ١٦٤، ٢٧٨، ٣٦٢، ٢: ٢١٣، ٤٧٦، ٥٣٩ ـ ٥٤٠، ٣: ٣٣١، ٥: ١٤، ٦: ١٥٢، ١٩١، ٢٠٧، ٢٢٥، ٣١١)، والشيخ مرتضى الحائري (١٤٠٦هـ) في (كتاب الخمس: ٣١)، والسيد الخميني في (كتاب البيع ٢: ٣٣٥)، والسيد الكلپايكاني (كتاب الحج ٢: ٧٤؛ والدرّ المنضود في أحكام الحدود ١: ١٦٥)، والمحقّق البجنوردي (القواعد الفقهية ١: ٢١٣، و٤: ٣٥٣، و٥: ٣٢١؛ و٦: ٣٧)، والشيخ محمد رضا المظفّر (أصول الفقه ٢: ٢٢١)، والميرزا النائيني (أجود التقريرات ٣: ٢٧٧)، والسيد الشاهرودي (نتائج الأفكار ٣: ٢١١)، والسيد البروجردي (نهاية التقريرات ١: ٣١، ١٠٨)، والسيد عبد الأعلى السبزواري (تهذيب الأصول ٢: ٩٢ ـ ٩٣)، والميرزا هاشم الآملي (مجمع الأفكار ٣: ٢٣٢)، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي (القواعد الفقهية ٢: ٢٣٦؛ وأنوار الأصول ٢: ٤٩٣)، والسيد محمد صادق الروحاني

(فقه الصادق ٧: ٣٢٨، ٨: ٤٠٣، ٩: ٤٣٦، ١٤: ١٣، ١٩: ٢٤٣، ٣٣٤، ٣٨٧، ٢٥: ٣٥٢؛ والمسائل المستحدثة: ١٨٣؛ ومنهاج الفقاهة ٥: ٣٤٢؛ وزبدة الأصول ٤: ٣٦٨)، وغيرهم كثير.

كما أنّ السيد علي السيستاني يقرّ بمبدأ الجبر، غير أنه يقول: إنه غير مطلق ولا عام، بل له حالات خاصّة لا يشرحها لنا فيما هو منشور من أعماله العلميّة (راجع: قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٩).

والمعارض الرئيس في الحقبة المتأخّرة ـ منذ عصر الشهيد الثاني والمحقّق الأردبيلي ـ هو السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ)، الذي رفض نظريّة الجبر بشدّة، مكرّراً ذلك في أكثر من موضع ومناسبة (التنقيح، الطهارة ١: ٢٨٦، ٤٥٣، و٢: ٤٧٧، ٦: ١٣٧، ٧: ٢٧٤، ٢٨٣، ٨: ٦٢، ١٨١، ٩: ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٣٧٦، ومستند العروة، كتاب الصلاة ٢: ١٦٠، و٤: ٢٣، و٥، ق١: ١١٣، و٥، ق٢: ٢٥٩، ٤٥٣، و٧: ١٠١؛ والمعتمد في شرح المناسك ٣: ٣٢٣، و٤: ٢٢٣؛ ومباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ١٣٢؛ وكتاب الخمس: ١٨؛ ومصباح الأصول ٢: ١٤٣، ١٧٠، ٢٤٠ ـ ٢٤١، و٣: ٤٠٩؛ ومباني تكملة المنهاج ١: ١٠٨؛ ومصباح الفقاهة ١: ٦، ٧، ٥١، ١٠١، ١٤٠، و٥: ١٤٣، ٢٣٨، ٢٣٩، و٧: ٣٢، ٣٩، ٥٠، ٦٠٠ و..)، ومصرّحاً بأنه خالف المشهور في رفضه هذه النظريّة (مصباح الفقاهة ٥: ٢٣٨). واشتهار نظريّة الجبر صرّح به الطباطبائي في (مفاتيح الأصول: ٥٠٤ ـ ٥٠٥)؛ والسيد السبزواري في (تهذيب الأصول ٢: ٩٠)؛ والشيخ محمد تقي الفقيه العاملي في (قواعد الفقيه: ٥٠).

نعم، لاحظنا الخوئي في تقريرٍ واحد له فقط يأخذ بقاعدة الجبر (الهداية في الأصول ٣: ١٦١ ـ ١٦٢)، على خلاف عامّة مصنّفاته. وقد تبع السيدُ محمّد باقر

الصدر أستاذَه الخوئي، فرفض نظريّة الجبر السندي أيضاً (راجع: بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦، ومباحث الأصول ٢: ٥٦٦ ـ ٥٦٩).

هذا، ولمزيد من الاطلاع على نظرية الجبر السندي ونظرية الوهن السندي في الفكر الإمامي، يمكنكم مراجعة كتابي المتواضع (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة: ٤٤٤ ـ ٤٦٩).

١٢٢. هل يتعلّق الخمس بالكتب التي يشتريها طالب العلوم الدينية والجامعيّة؟

السؤال: هل يتعلّق الخمس بالكتب التي يشتريها طالب العلم، علماً أنّ قسماً منها لا يُقرأ في نفس السنة الخمسيّة؟

● إذا كانت هذه الكتب (التي اشتراها من أرباح سنته هذه، لا من أرباح سنةٍ سابقة لم يخرج خمسَها وتعلّق بها الخمس) موردَ حاجة هذا الطالب ـ سواء كان طالب علوم دينية أم غير دينية ـ بحيث يكون نفس وجودها عنده حاجة له، ولو لم يرجع إليها اتفاقاً هذا العام ولا مرّة، فضلاً عمّا إذا رجع إليها ممّا هو من حاجته الطبيعية للمراجعة، فسوف تكون حينئذٍ من مؤونة سنته، فلا يجب عليه الخمس فيها. ولو رجع إليها فقرأ من الكتاب الواحد عشر صفحات كفى ذلك عن سائر الصفحات أيضاً، وكذا لو قرأ قسماً من مجلّدٍ لكتاب يتألّف من عدّة مجلّدات، فإنّه لا يجب عليه خمس البقية، وهكذا.

ومثل الكتب سائر اللوازم المتعلّقة بالدراسة وطلب العلم، مثل الأقراص المدمجة، والبرامج العلميّة الالكترونيّة وغير ذلك.

هذا، ويشترط بعض الفقهاء فعليّة الاستعمال لهذه الكتب في هذه السنة، فلو

كانت في معرض حاجته، لكنّه لم يتفق أن رجع إليها هذا العام وجب خمسها عندهم.

١٢٣. هل يسمح للمقلد أن يناقش في أمر تطرحه المرجعيّة فيقبل به أو يرفضه؟

السؤال: هل يُسمح للمُقلِّد أن يُعملَ عقله ويناقش أمراً تطرحه المرجعيّة العظمى، ويقبل ويرفض أم أنّه مأمور أن ينفّذ فقط، وإلا أصبح كالرادّ على الإمام، فهم نوّابه بطريقة أو بأخرى؟ سؤال بريء.

● بناءً على النظرية السائدة في التقليد، فإنّ لسؤالكم ثلاثة مستويات:

المستوى الأوّل: أن تقصدوا مجرّد إعمال العقل والتفكير النقدي فيما طرحه هذا الفقيه أو ذاك أو هذا المرجع أو ذاك، بحيث لا تعيش في داخل ذاتك قناعةً بصحّة النتيجة التي توصّل هذا المرجع إليها في شأنٍ فقهي أو غير فقهي، لكنّك عمليّاً تلتزم بفتواه.

وهذا أمر لا إشكال فيه؛ لأنّه لا يجب على الإنسان أن يعيش القناعة الذاتية بالفتوى التي يرجع لغيره فيها، ولا دليل من عقلٍ أو نصّ يلزمه بذلك، ولا يكون مخلًّا بمفهوم التقليد الواجب عليه تجاه المرجع الديني.

المستوى الثاني: أن تقصدوا الإفصاح عن هذا النقد والإعلان عنه ولو عبر وسائل الإعلام المرئيّة والمسموعة مثلاً، أو في الصحف أو الكتب أو المجلات أو مواقع الشبكة العنكبوتية أو غير ذلك، وهنا إذا كنتم تملكون قناعة بما ترونه بحيث كانت هذه القناعة ناتجة عن خبرة ذاتية بالموضوع، كأن تكونوا من أهل السياسة ولكم خبرتكم الطويلة في العمل السياسي، وتكتبون نقداً على التجربة

السياسية للمرجع الفلاني مثلاً، أو تكونون من أهل الفضل في الحوزات العلميّة بحيث تكون لديكم المؤهّلات البحثية لتناول موضوع فقهي لو كانت نقطة النقد هي مسألة فقهية، أو كنتم من المختصّين بالدراسات الإنسانية وتريدون معالجة موضوع ترون خطأ الاجتهادات فيه من زاوية معيّنة، ففي هذه الحال لا يوجد ما يمنع من هذا النقد، فليس نقد المرجع حرام شرعاً، لكن شرط:

أ ـ أن يشتمل على البُعد المهني والخبروي الذي يسمح لك بذلك، بحيث لا يصدق عليه أنّه من القول بغير علم.

ب ـ وأن يكون أخلاقيّاً وهادئاً لا يتعدّى الحدود الشرعيّة والدينية، بل يكون محكوماً لمنطق الحرص والنصيحة.

نعم، من الممكن أن يصبح هذا حراماً بالعنوان الثانوي، وهذا أمر آخر يجري في حقّ غير المرجع أيضاً، شرط أن يكون موضوع العنوان الثانوي حقيقيّاً وليس وهميّاً.

المستوى الثالث: أن تقصدوا التمرّد على فتوى الشخص الذي تقلّدونه بحيث لا تلتزمون بها عمليّاً، رغم عدم كونكم من المجتهدين وعدم توجّهكم إلى سبيل الاحتياط، ففي هذه الحال يقع الردّ عليه، فإنّ الرادّ على الإمام هو ذاك المتذمّر الذي يرفض قوله ولا يعمل به، لا الذي يدخل في نقاش معه وحوار، كيف وقد كان صحابة النبي وأصحاب الأئمّة يحاورونهم ويناقشونهم ـ بصرف النظر عن موضوعة العصمة ـ فالردّ بمعنى أن ترجع الشيء لصاحبه، فإذا طلب منك أمراً فتقوم أنت بإرجاع أمره له، وكأنّه لم يصلك، وهو تعبير مجازي عن الرفض والترك وعدم الأخذ، وهذا الذي نقوله كما يصدق على المرجع الديني، كذلك يصدق على الحاكم الإسلامي الشرعي.

١٢٤. هل صحيح أنّ الإمامة ليست من الضروريّات عند الإمامين الخميني والصدر؟!

السؤال: يُنقل أنّ السيد محمّد باقر الصدر لا يرى أنّ إنكار الإمامة هو إنكار للأمر الضروري، وأنّ الإمامة ليست بمستوى الضروريّات الواضحة، وينقل هذا الكلام أيضاً عن السيّد الخميني، فهل هذا صحيح؟ وإذا كان صحيحاً فأين ذكرا ذلك؟ وكيف؟ ولماذا كانت الحملة على السيد فضل الله رحمه الله في قوله بما يشبه ذلك؟!

● تعرّض الإمامان الخميني والصدر لهذا الموضوع في مباحث الطهارة من كتبهما الفقهية الاستدلاليّة:

١ ـ أمّا السيد محمّد باقر الصدر، فقد تعرّض لذلك في ضمن حديثه عن عدم نجاسة المخالف، وذلك في كتابه (بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣١٤ ـ ٣١٧)، حيث قال ما نصّه: «المعروف بين فقهائنا طهارة المخالفين؛ لانحفاظ أركان الإسلام فيهم، وانطباق الضابط المبين للإسلام في الروايات عليهم، كما في رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس. هذا مضافاً إلى أنّه لم يقم دليل على نجاسة من ينتحل الإسلام من الكفار، فضلاً عن المخالفين. وأما محاولة إثبات نجاستهم فهي بدعوى: كونهم كفاراً، وقيام الدليل على نجاسة الكافر مطلقاً. والكبرى ممنوعة كما تقدّم. وأما الصغرى فقد تقرّب بثلاثة أوجه: الأول: كون المخالف منكراً للضروري، بناء على كفر منكر الضروري. ويرد عليه: ـ مضافاً إلى عدم الالتزام بكفر منكر الضروري ـ أنّ المراد بالضروري الذي ينكره المخالف، إن كان هو

نفس إمامة أهل البيت، فمن الجلي أنّ هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة، ولو سلّم بلوغها حدوثاً تلك الدرجة فلا شك في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة؛ لما اكتنفها من عوامل الغموض. وإن كان هو تدبير النبي وحكمة الشريعة على أساس أنّ افتراض إهمال النبي والشريعة للمسلمين بدون تعيين قائد أو شكل يتمّ بموجبه تعيين القائد يساوق عدم تدبير الرسول وعدم حكمة الشريعة، فإنّ هذه المساوقة حيث إنها تقوم على أساس فهم معمّق للموقف فلا يمكن تحميل إنكار مثل هذا الضروري على المخالف، لعدم التفاته إلى هذه المساوقة أو عدم إيمانه بها. الثاني: الروايات التي تطبّق عنوان الكافر على المخالف. ويرد على ذلك: أنّ الكفر فيها يتعيّن حمله على ما لا يقابل الإسلام، فيكون مساقها مساق ما طبّق فيه عنوان الكفر على العاصي للإمام، كما في رواية المفضل عن الكاظم عليه السلام إذ ورد فيها: ومن عصاه فقد كفر. مع وضوح أنّ المعصية لا توجب الكفر المقابل للإسلام. وهذا الحمل يبرّره أولاً: ما دلّ على كون الضابط في الإسلام التصديق بالله وبالرسول، المحفوظ في المخالف أيضاً. فإن قيل: إنّ الروايات المذكورة مقيّدة لدليل ذلك الضابط أو حاكمة عليه. يقال: إنّ ذلك ممتنع؛ لأنّه من قبيل تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً، مضافاً إلى ما يشتمل عليه من إشارة واضحة إلى تطبيق الضابط على ما عليه الناس خارجاً. وثانياً: الارتكاز والسيرة. وذلك إما بتقريب: أنّ السيرة والبناء العملي منعقد على التعامل مع المخالف معاملة المسلم، وهو كاشف عن إسلامه. أو بتقريب أنّ تعايش الموالين لأهل البيت مع عموم المسلمين وشدّة احتياجهم إلى معرفة حكمهم من هذه الناحية ومدى الحرج التي يترتب على افتراض كفر المخالفين، كلّ ذلك يجعل من المؤكّد أنّ يكون حكم المخالفين من هذه الناحية أمراً واضحاً

مركوزاً في أذهان الموالين، وهذا يعني أنّه كان أحد الأمرين مركوزاً في الذهن المتشرّعي العام نظراً إلى طبيعة المسألة وأهميّتها. وعليه فإن لم ندّع القطع بأنّ المركوز كان هو إسلام المخالفين وطهارتهم، فلا أقلّ من احتمال ذلك بنحوٍ معتدّ به، وهو يوجب احتمال القرينة المتصلة الموجب لإجمال الروايات المذكورة؛ لأنّ الارتكاز من قبيل القرائن المتصلة. وقد حقّقنا في الأصول أنّ احتمال القرينة المتصلة المعتدّ به يوجب الإجمال. الثالث: ما دلّ من الروايات على أنّ المخالف مطلقاً ناصب. وهي ـ سواء كان مفادها التعبّد وتنزيل المخالف منزلة الناصب بالحكومة أو شرح كلمة الناصب، وأنّ مرادهم من الكلمة مطلق المخالف ـ تثبت أنّ حكم الناصب ثابت للمخالف. فإذا ثبت كفر الناصب ونجاسته ثبت ذلك في مطلق المخالف... فالتحقيق في ردّ هذه الروايات : ـ مضافاً إلى ضعف السند في كلّها أو جلّها ـ ما تقدّم من مناقشة للروايات السابقة».

٢ ـ وأمّا الإمام الخميني، فقد تناول الموضوع في مباحث الطهارة أيضاً من دراساته الفقهيّة وذلك في (كتاب الطهارة ٣: ٤٤١)، وهذا نصّه: «أنّ الإمامة بالمعنى الذي عند الإمامية، ليست من ضروريات الدين، فإنّها (أي الضروريات) عبارة عن أُمور واضحة بديهيّة عند جميع طبقات المسلمين، ولعلّ الضرورة عند كثير على خلافها، فضلًا عن كونها ضرورة. نعم هي من أُصول المذهب، ومنكرها خارج عنه، لا عن الإسلام».

وقريب جدّاً من كلام الإمام الخميني ما ذكره المرجع الديني الراحل الشيخ الفاضل اللنكراني (١٤٢٨هـ) رحمه الله، في كتابه (تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، النجاسات وأحكامها: ٢٦١).

١٢٥ـ هل من تقويم لكتب التراث الفقهية؟ وبماذا تنصحون طالب (اللمعة) أن يراجع من كتب الفقه الإمامي؟

السؤال: تمتلئ المكتبة الشيعيّة بكمٍّ كبير من الكتب والموسوعات الفقهية الاستدلاليّة بأقلام الفقهاء من زمن المفيد وحتى عصرنا الراهن.. هل لفضيلة الشيخ حبّ الله دراسة في قراءة وتقويم هذه الآثار والمقارنة بينها وإظهار نقاط القوّة أو الضعف فيها؟ وما هي المراجع في الفقه التي تنصحون طالب اللمعة بمطالعتها، مع إشارة لأهمّ ميزة لكلّ مرجع إن أمكن؟

● دراسة مجمل هذا التراث عمليّة واسعة جدّاً، لكن يمكن أن أحيلكم على بعض كتبي التي أضاءت في الجملة على هذه النقطة، مثل كتاب (نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي)، وكتاب (دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة)، ومجموعة محاضراتي في تاريخ علم الأصول، وتاريخ علم الرجال عند الشيعة، وكذلك في مناهج الدرس والتدريس في بحث الخارج، وهي موجودة على موقعي الشخصي المتواضع.

ويمكن لطالب (اللمعة) أن يراجع في هذه المرحلة كتاب مسالك الأفهام للشهيد الثاني فهو كتاب نافع، وكذلك في فقه العبادات يراجع كتاب مدارك الأحكام للسيد العاملي، فهو مفيد ومنظّم، وأنصح بمطالعة الكتب الفقهيّة للشيخين: الفضلي والإيرواني المعدّة للتدريس في هذه المرحلة.

ولكن كثرة مراجعة الحواشي ـ لاسيما الكتب التي تكون أعلى مستوى من مستوى كتاب اللمعة والروضة، ككتاب جواهر الكلام وكتاب الرياض وكتاب كشف اللثام وأمثالها ـ قد توجب التشويش أحياناً، فلينتبه الطالب من هذا. وفقكم الله لكلّ خير.

١٢٦ـ هل يمكن إثبات الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة بأدلّة الولاية العامّة للفقيه؟

السؤال: قرأت في إحدى مقالاتكم حول الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة، ورأيت أنّكم تقولون بعدم جوازه، وقد ذكرتم عدّة أدلّة في ذلك، وسؤالي هنا: ألا يمكن إثبات جوازه في عصر الغيبة من خلال أدلّة ولاية الفقيه؟ أو أنّ هناك ما يصرفها عن الجهاد الابتدائي؟

● **أولاً**: لديّ بحثنان في الجهاد الابتدائي: أوّلهما ما نشر في مجلة الاجتهاد والتجديد على حلقات (الأعداد: ٨ ـ ١٢)، ثم نشر في المجلّد الأوّل من كتابي (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، ص ٥٩ ـ ٢٠٠)، وهو يدور حول نقد نظريّة وجوب الجهاد الابتدائي، وثانيهما نُشر في العدد الخامس والعشرين من مجلّة الحياة الطيّبة عام ٢٠١٢م، وهو يدور حول نظريّة تحريم الجهاد الابتدائي.

وكلا هذين البحثين ليس عن الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة، بل عن أصل الجهاد الابتدائي حتى في عصر النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم نفسه، فإذا ثبت هناك عدم مشروعيّته فهذا يعني عدم مشروعيّته للفقيه أيضاً، فدليل ولاية الفقيه لا يصيّر الحرام حلالاً بالعنوان الأوّلي حتى نتمسّك به لإعطاء المشروعيّة للفقيه هنا، بعد أن لم تكن المشروعية ثابتة حتى لشخص النبي، وولاية الفقيه فرع ولاية النبي فإذا لم تكن للنبيّ ولاية في هذا المجال ـ لأنّه لا ولاية له على الحرام الإلهي ما لم يدخل في دائرة حقّ التشريع الثابت للنبي خاصّة، والمفضي إلى ثبوت حقّ النسخ له، دون الإمام والفقيه ـ فليس للفقيه ولاية هنا.

ثانياً: إنّ ما عالجتُه في البحثين المشار إليهما هو العنوان الأوّلي، ومن الممكن أن يصير الحرام حلالاً بالعنوان الثانوي شرط توفّر ظروفه وشروطه وسياقه، فإذا

تمّ ذلك جاز ـ في حدود الحالة الطارئة التي يفرضها العنوان الثانوي ـ الجهادُ الابتدائي للإمام والفقيه، بل حتى لو لم نقل بولاية الفقيه العامّة يجوز بالعنوان الثانوي لعدول المؤمنين أيضاً، إذا تحقّقت شروط العنوان الثانوي. وهذا تماماً مثل شرب الخمر، فإنّه حرام بالعنوان الأوّلي، ولا يصير حلالاً بهذا العنوان ـ بعد تشريع حرمته من قبل الله تعالى وعدم وجود نسخ ـ بولاية الأئمّة أو الفقيه أو عدول المؤمنين أو الحاكم الشرعي، كما أنّه يصير حلالاً بالعنوان الثانوي لهؤلاء جميعاً بلا حاجة لافتراض أدلّة ولاية الفقيه.

ثالثاً: لو قال شخصٌ بثبوت الجهاد الابتدائي وشرعيّته في أصل الشريعة الإسلاميّة، فقد توصّلتُ في أبحاثي المتواضعة في كتاب الجهاد، إلى أنّ ولاية الجهاد الابتدائي حينئذٍ ستثبت للفقيه أيضاً في عصر الغيبة بناءً على ولايته العامّة، ولا موجب لتخصيص الجهاد الابتدائي بعصر الحضور، وفاقاً للسيد الخوئي، وخلافاً للإمام الخميني ومشهور الفقهاء، بل كلّ أنواع الجهاد من الابتدائي والدفاعي مشروطٌ من وجهة نظري بإذن الحاكم الشرعي (على النظريات الفقهية المختلفة في شرعية الدولة)، ولا يخرج عن ذلك إلا الدفاع الشخصي خاصّة. والعلم عند الله.

١٢٧. دية قتل الخطأ ومشاكل المصالحة عليها

السؤال: سماحة آية الله الشيخ حيدر حبّ الله دام ظلّه. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. لديّ سؤال فقهي: إذا كنت أسوق بالسيارة وطفر أمامي طفلٌ فجأةً، وكُسرت ساقه، هل عليّ دية؟ علماً أنّه لم أكن مقصّراً من الناحية المروريّة.. وفي حالة وجوب الدية، ما هو الدليل الشرعي على ذلك رجاء؟ وهل يصحّ التصالح على

الدية إذا كانت مجهولة، أي نحن نتخيّل أنّها ١٠٠، فنحاول أن نتصالح على ٢٠، ولكنّها في الواقع ١٠٠٠، هل تصحّ هكذا مصالحة؟ لاسيما وأنّ تشخيص دية الرضوض والجروح صعبٌ لدى الوكلاء، فضلاً عن صعوبة نقل المريض للحاكم كي يشخّص الدية!! فكيف تحدّد مثل هكذا ديات؟ وجزاكم الله خير جزاء المحسنين.

● لا يبعد عدم ثبوت الدية في هذه الحال؛ لأنّه إذا كنت تسير وفقاً لقواعد المرور، بحيث كان سيرك (وكيفيّته) في الطريق حقّاً لك، ولم تقصّر في كبح فرامل السيارة عندما لاحظتَ الطفل يتّجه نحوك، ثم ألقى الطفل نفسه في الطريق، دون أن يكون سيرك موجباً لصدق عنوان اتجاهك نحوه، فإنّ القتل ينسب للمصدوم حينئذٍ لا للصادم، فيكون دمه هدراً.

وأمّا التصالح على الدية فلا مانع منه ولو كانت الدية مجهولةً، ويكون الصلح ملزماً إذا بُني عليه ـ ولو ضمناً ـ مهما كان مقدار الدية الواقعي، وأمّا لو كان التصالح مبنيّاً ـ ضمناً ـ على كون الدية هي مبلغ كذا وكذا، بحيث كان ذلك بمثابة حيثيّة تقييدية أخذت في التصالح، ففي هذه الحال يمكن للمتصالح أن يفسخ هذا الصلح بعد تبيّن عدم تحقّق الشرط الضمني فيه، وهو كون المقدار الأصلي للدية هو كذا وكذا.

نعم لو كان ظنّه أنّ الدية كذا وكذا باعثاً له على التصالح، دون أن يؤخذ ذلك قيداً أو شرطاً ولو ضمنيّاً في عقد الصلح، ففي هذه الحال لا يبعد تصحيح هذا العقد وإلزام الطرفين به وعدم ثبوت حقّ الفسخ لأيّ منهما. والله العالم.

هذا، وأرجو منكم أخي الكريم، ومن كلّ الذين يرسلون لي أسئلةً، أن لا يخاطبونني بمثل هذه الألقاب (آية الله)؛ لأنّني أقلّ من ذلك بكثير، فضلاً عن

أنّني لا أؤمن باستخدام هذه الألقاب في حقّ العلماء والفقهاء الذين قد يستحقّونها اليوم أو قبل اليوم، فهي حجب وموانع تضع رهبة روحية بين الناس وعالم الدين، وقد كان رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم إذا جلس مع أصحابه كان كأحدهم، كما جاء في بعض المرويّات، علماً أنّ بعض هذه الألقاب قد يواجه مشاكل في مضمونه لا داعي للتعرّض لها الآن. لهذا أرجو من الإخوة جميعاً عدم مخاطبة شخص مثلي بمثل هذه الألقاب، وأعتذر عن هذا التعليق، وأشكر لطف الجميع وحسن ظنّه وأدبه وخلقه.

١٢٨. لماذا يصرّ الفقهاء على اعتبار الودائع البنكية قروضاً وليست وديعة؟

السؤال: إنّ إيداع الأموال في البنوك والحصول نتيجة ذلك على الفائدة البنكية يحرّمه الفقهاء، وأنا هنا عندي سؤال فكّرت فيه كثيراً: لماذا يعتبر الفقهاء أنّ الإيداع في البنك شكلٌ من أشكال إقراض البنك؟ فنحن لو راجعنا لرأينا أنّهم يسمّون ذلك وديعة وإيداعاً، ولا يمكن لأحد أن يقول بأنّني أقرض البنك، بل أنا أودع مالي عنده، وأسمح له بالتصرّف فيه مقابل أن يحفظه لي؟ فلماذا يصرّ الفقهاء على تسميته قرضاً حتى تكون الفائدة نوعاً من الربا القرضي؟

● لا يقبل الفقهاء أن تكون الودائع البنكية من أحكام الوديعة، بل يصرّون على اعتبارها قرضاً، والسبب في إصرارهم هو أنّ الوديعة لا تُخرج واقع المال عن ملك صاحبه، فيكون نماؤه وربحه له، مع أنّ المفروض هو أنّ نماء المال الحاصل بالتجارة سيكون للبنك، وليس للمودع سوى المال المخصّص له من البداية باسم الفائدة البنكيّة، وهذا خلاف الوديعة وحقيقتها المعامليّة وأحكامها، بل لا يمكن تفسيره إلا بكونه متناسباً مع القرض وأحكامه، ولو أنّنا استطعنا من

البداية حلّ إشكاليّة الوديعة والقرض لارتفعت كلّ مشاكل البنك، لكنّ المشكلة تكمن هنا، ولهذا فإنّ تسمية الوديعة البنكية تسمية قانونية وعرفيّة، والفقهاء يصرّون على أنّها قروض من جميع الجهات، وإلا فلو كانت ودائع لحرم على البنك أن يأخذ أرباح هذه الودائع، بل عليه أن يعطيها بأجمعها لصاحب المال، وإذا أراد أن يأخذ شيئاً في مقابل عمله فسوف تكون المعاملة التي بينه وبين صاحب المال (المودع) هي ما يسمّيه الفقهاء بالمضاربة؛ لأنّ المضاربة تعبير آخر عن وضع رأس مال من قبل المالك عند عاملٍ يتاجر به، ويكون للعامل نسبة من الربح، فيما يكون الباقي للمالك صاحب رأس المال.

فنحن في البنك إمّا أن نعتبر الودائع البنكية وديعة بالمصطلح الفقهي، فيلزم أن نقبل بعود كلّ رأس المال مع كلّ أرباحه إلى المودع، وهذا خلاف الواقع والمقصود في المعاملات التي تكون بين البنوك والمودعين، أو نعتبرها مضاربةً بمعنى أن يضع المودع المال عند البنك ليشتغل فيه ويأخذ مقابل عمله حصّةً من الربح، وهذا يلزم منه أن يكون ربح البنك وربح المودع تابعاً لما تنتجه العمليّة التجاريّة، فلو لم تنتج شيئاً لا يكون للاثنين شيء، وهذا أيضاً خلاف روح الإيداعات البنكية والفوائد المصرفيّة؛ لأنّ المفروض أنّ المودع يأخذ الفائدة على كلّ حال مهما كانت حالة الربح عند البنك أو درجتها ومعدّلها، فليس أمامنا إلا أن نعتبرها قرضاً، وبهذا تكون الفائدة البنكية تعبيراً آخر عن قرض من قبل المودع جرّ له نفعاً، وهذا هو الربا.

ولهذا حاول الفقهاء المتأخّرون ابتكار تخريجات فقهيّة لهذه المعاملات تسمح بنتائجها القائمة اليوم، في الوقت عينه الذي تخرجها عن حالة القرض، وإلا فكونها وديعة ممّا لا يمكن الالتزام به فقهيّاً عندهم.

١٢٩. ما هو الفرق بين النسبة الإرساليّة والنسبة الطلبية في مباحث صيغة الأمر من علم أصول الفقه؟

السؤال: ما الفرق بين النسبة الإرسالية والنسبة الطلبيّة في صيغة فعل الأمر؟

● قد نجد بعض التسامح في إطلاق هذين التعبيرين في بعض الكلمات، بحيث يستخدم أحدهما مكان الآخر، إلا أنّ الموجود في بعض كلمات مثل المحقّق العراقي ـ وتبدو متابعته على ذلك من قبل السيد محمّد باقر الصدر ـ هو التمييز بينهما، وذلك أنّ النسبة الإرساليّة تارةً يكون لها فردٌ تكويني حقيقي، وهو أن تقوم بنفسك بدفع شخص نحو الكرسي بيدك، فأنت هنا ترسله نحوها إرسالاً تكوينيّاً، وتلقيه عليها إلقاء تكوينياً، وتدفعه نحوها دفعاً تكوينيّاً. وأخرى يكون لها فرد عنائي، وهو أن تقول له: اجلس على الكرسي، فإنّ قولك هذا شكلٌ تكويني آخر من أشكال دفعه وإرساله نحن الكرسي؛ لأنّ قولك هذا يعدّ أيضاً دافعاً ومحرّكاً له نحو الجلوس، غاية الأمر أنّ هذا الإرسال ليس حقيقيّاً. وهذا الدفع تنتج عنه نسبة معيّنة بين المدفوع ـ وهو الشخص ـ والمدفوع إليه، وهو الجلوس على الكرسي في مثالنا، وهذه النسبة هي النسبة الإرساليّة الدفعية البعثيّة الإلقائيّة التحريكية ما شئت فعبّر.

وهنا يقول هؤلاء بأنّ المفاد المطابقي لصيغة الأمر ـ من ناحية المدلول التصوّري ـ هو النسبة الإرساليّة هذه، فكأنّ الآمر يدفع المأمور نحو المأمور به دفعاً عنائيّاً غير حقيقي، إلا أنّ هناك ملازمة ـ في مرحلة التصوّر نفسها ـ بين هذا المفاد ومفاد التزامي آخر، وهو الإرادة. وعندما يصدر الأمر من آمرٍ عاقل جادّ، فإنّه يكشف حينئذٍ عن المدلول التصديقي، وهو إرادة المتكلّم جدّاً لتحقيق المأمور للمأمور به:

أ ـ فإذا قلنا باتحاد الطلب والإرادة صارت النسبة الطلبية ملازمةً للنسبة الإرساليّة.

ب ـ وإن قلنا بأنّ الطلب مغاير للإرادة، فيكون معنى الطلب هو السعي نحو المقصود، وهنا إذا سألنا أنفسنا: كيف سعى الآمر نحو مقصوده الذي هو تحقّق المأمور به من المأمور؟ فسيكون الجواب بأنّه سعى لمقصوده هذا عبر إصداره من لسانه صيغةَ الأمر نفسها، وبهذا تكون صيغة الأمر بوجودها التكويني الصادر من الآمر هي عين الطلب حقيقةً؛ لأنّها بلحاظ صدورها من الآمر تعبّر عن سعيه نحو المقصود لتحقيق غاياته.

وينتج عن هذا كلّه:

١ ـ أنّه إذا قلنا باتحاد الطلب والإرادة، فسوف تدلّ صيغة الأمر على الطلب بالملازمة، من خلال دلالتها على النسبة الإرساليّة أولاً، ثم تلازم النسبة الإرساليّة مع الإرادة ثانياً، ثم اتحاد الإرادة مع الطلب ثالثاً.

٢ ـ وأمّا إذا قلنا بأنّ الطلب ليس هو الإرادة، بل هو نفس السعي نحو المقصود، فسوف يكون الوجود التكويني لصيغة الأمر بصدورها الحقيقي من الآمر القاصد، سيكون هذا الوجود التكويني هو الطلب، وهذا معناه أنّه لن تكون صيغة الأمر دالّةً على الطلب، وإنّما هي بنفسها طلبٌ، أي سعي من الآمر لتحقيق مراده، وهو صدور المأمور به من المأمور.

١٣٠ـ لماذا يفتي الفقهاء بعدم جواز تغسيل السنّي للشيعي غسل الميت؟!

السؤال: يفتي الفقهاء بعدم جواز أن يغسّل السنيُّ شخصاً شيعياً غسل الميت، لماذا؟

● المستند الرئيس في هذا الحكم هو اعتبارهم تغسيل الميت أمراً عبادياً، كالوضوء، وحيث ذهبوا إلى أنّ العبادات التي تأتي من المخالف باطلة لا تجزئ ولا يترتّب عليها الأثر، فمن الطبيعي أن يقولوا هنا ببطلان هذا الفعل وكأنّه لم يقع.

إلا أنّ الصحيح ـ فيما توصّلت إليه بنظري القاصر ـ أنّ تغسيل الميت ليس من العباديّات، بل هو أمر توصّلي، فإنّ ما استدلّوا به على عباديّته قاصر؛ لبطلان أصالة التعبّدية من جهة كما قرّر في أصول الفقه، وعدم إفادة النصوص الدالّة على أنّه ليس هناك عمل إلا بنيّة وأمثال ذلك ـ على ما بحثته مفصّلاً في دراستي المتواضعة حول الضرائب المالية في الإسلام بين العباديّة والتوصّليّة ـ للتعبّديّة. أمّا مركوزية عباديّة التغسيل عند المتشرّعة فغير معلومة، خلافاً لما ذكره السيد محسن الحكيم رحمه الله؛ فإنّ المحرز أنّهم كانوا يقومون بتغسيل الميت انطلاقاً من الأمر الشرعي وامتثالاً له، لأنّه لا يوجد دافع غير الدافع الشرعي للقيام بتغسيل الميت، ولكنّ مفروض الكلام أنّه لو حصل مثل هذا الدافع وقام به شخص فهل كان المركوز في أذهانهم هو البطلان وعدم الإجزاء؟ هذا غير معلوم؛ لأنّ تلازم قصد القربة في تجربتهم مع فعل التغسيل لا يساوق مركوزية الحكم بالبطلان عند انعدام قصد الامتثال، فيشكّ في هذا الارتكاز، والمفروض أنّ الارتكازات من الأدلّة اللبيّة التي يساوق الشكّ فيها عدمها.

ومن ثمّ فلا دليل يثبت عباديّة مثل تغسيل الميت، فيصحّ التغسيل من أيّ شخصٍ للميت المسلم، إلا ما خرج بالدليل، ولا دليل على خروج تغسيل المخالف ـ ما دام التغسيل توصليّاً ـ بعنوانه، ما لم يقل الفقيه بكفر كلّ المخالفين، وهو رأيٌ غير صحيح.

١٣١. مسألة في الاقتراض الربوي من البنوك الأوروبيّة

السؤال: أنا في حيرةٍ، وأرجو أن أجد عندكم الحلّ، وجزاكم الله خيراً. أنا مقيم في أوروبا، اشتريت بيت من بنك ربوي دفعت الأقساط لمدّة ثلاث سنوات، ثم انقطعت عن السداد بسبب انقطاعي عن العمل، فأخرجوني وأخذوا البيت ليبيعوه، مع العلم أنّ البيت ملكٌ للبنك، وكذلك الأقساط التي دفعتها. فضيلة الشيخ، أريد أن أعلم أنّه عندما يبيعون البيت بأقلّ من سعره، ولا يكفي قيمة القرض بسبب الأزمة الاقتصاديّة، مع العلم أنه انخفض سعر البيوت بشكل كبير، ومع العلم أنّ البنك هو الذي يتحكّم في البيع والسعر، ولا يتفاوضون مع أحد، هل عليّ دين أم لا؟ والحمد لله أني تبت، وأريد الحجّ إن شاء الله. والخلاصة: عندما يبيعون البيت بأقلّ من سعره، ولا يكفي لسداد القرض، مع العلم أنّ البنك يبيع البيت في المزاد بسعر منخفض، والبنك هو الذي يتحكّم بالبيع وبالسعر، هل يبقى عليّ دين أم لا؟

● تختلف المسألة هنا بحسب الرأي الفقهي، ومن الضروري لك أن تحدّد المرجعيّة الدينية التي تختار رأيها الفقهي، فإنّه توجد حالات، نذكر أهمّها:

الحالة الأولى: أن يكون البنك الذي تتعامل معه بنكاً غير إسلامي ولا يملكه مسلمون، ونحكم بعدم احترام مال غير المسلم إذا لم يكن ذمّيّاً ولا معاهداً، ونعتبر أنّ بلدان أوروبا يجري عليها هذا الأمر اليوم، ففي هذه الحال ليس عليك دينٌ من الأوّل، وإنّما كان يجب عليك تسديد الدين من باب الضرورة، حتى لا يلحقك ضررٌ من قبل الآخرين مثلاً.

نعم، يذهب بعض الفقهاء هنا إلى أنّ المال الذي أخذته من البنك في البداية كان يجب عليك أخذ إذن الحاكم الشرعي للتصرّف فيه، وإلا يكون تصرّفك فيه غير شرعي، لاسيما إذا كان بنكاً حكوميّاً غير أهلي.

الحالة الثانية: أن يكون البنك لمسلمين أو يكون لغيرهم مع القول بأنّ أموال مثل هؤلاء الكفّار محترمة، كما يذهب إلى ذلك بعض الفقهاء المعاصرين، وهو الصحيح، فهنا إذا ضممنا المبلغ الذي دفعته على شكل أقساط إلى المقدار المالي الذي حصل عليه البنك من بيعه للبيت، وكان المجموع مساوياً لأصل الدين الذي أخذته من البنك دون حساب الفائدة البنكيّة التي ستزيد، ففي هذه الحال يحكم بأنّك قد أدّيت الدين الذي عليك ولا شيء عليك أساساً؛ لأنّ المبلغ الزائد الربوي لم يكن يجب عليك دفعه أساساً إلا من باب الاضطرار، والمفروض أنّك ـ بعد أن باع البنك البيت ـ لم تعد مضطراً لإعطائه مبلغاً إضافيّاً.

الحالة الثالثة: وهي نفس الحالة الثانية، لكن لا يكون مبلغ الأقساط مع ثمن البيت الذي حصل عليه البنك بعد البيع، مساوياً لأصل الدين، ففي هذه الحال ننظر إلى القيمة السوقية للبيت لا إلى المقدار الذي باع البنك فيه البيت، فإذا كانت القيمة السوقية للبيت أعلى من المبلغ الذي باع البنك به البيت، وكانت تساوي ـ مع الأقساط المدفوعة سابقاً ـ مقدار أصل الدين، فتكون ذمّتك بريئة، ما لم يكن شرط العقد مع البنك قد أخذ فيه النتيجة النقديّة التي سيحصل عليها البنك من البيع. وأمّا إذا لم تساو أصل الدين؛ فإذا كان هناك بند في الاتفاق الذي وقع بين البنك وبينك، على أنّه يسقط البنك مقدار الدين المتبقي إذا أخذ البيت المرهون له، فيسقط عنك الدين أيضاً، وإلا فتتعلّق بذمّتك بقيّة المال ما لم يبرئك البنك منه.

١٣٢. ما وجه الربط بين العزاء الحسيني والثورة، مع أنّ كل الروايات تطالب بالحزن وليس بأخذ العبر والدروس؟

السؤال: يقول بعضهم: «لقد مشت الأمّة الشيعية خلف أئمّتها في إقامة مجالس

العزاء وندب عزيز الزهراء، وطبّقت تعاليمهم بحذافيرها، ففي حوالي ٥٠٠ رواية نقلها الحرّ العاملي في الوسائل تدعو إلى البكاء على شهيد كربلاء، لا أثر لرواية واحدة تربط إقامة العزاء بمواجهة الظلمة تتمّةً لثواب العزاء. من هنا وعملاً بأمر المعصوم زاد شعر الرثاء عن غيره، وأضحت الأصالة للعزاء لدرجة أنّ زعم خلاف ذلك يعدّ مكابرة واجتهاد في مقابل التواتر، راجع سيرتنا وسنّتنا للأميني فإنّ فيه كفاية لطالب الحقيقة. كما أنّه قد دأبت الأمّة الشيعية دائماً على مواجهة الظلمة، مقتديةً بسيّد الشهداء، حتى أريقت دماؤها في كلّ أرض وأرّخت المسوغات ثوراتها، آخرها ثورة الإمام الخميني العظيم الذي صرّح عشرات المرّات بأنّ العزاء ومجالس البكاء هي التي حفظت الإسلام، ودعا إلى اللطم والصراخ وإنشاد شعر العزاء، ووقف بكلّ شدّة في وجه الذين أرادوا إفراغ المجالس الحسينيّة من العزاء، وتحويلها إلى ندوات، مما يدلّ على عدم وجود فاصل إلا وهمي بين العزاء والحماس». ما رأيكم بهذا الكلام؟

● **أولاً**: يبدو لي ـ إذا صحّ النقل ولم يكن هناك خطأ فيه ـ أنّ بين أوّل الكلام وآخره بعض التهافت البدوي، ففي البداية هناك حديث عن أنّ أهل البيت لم يشيروا ولا مرّة واحدة إلى ضرورة الاستفادة من الثورة الحسينية للثورة والعِبرة، وأنّ المطلوب هو العَبرة والحزن فقط، وأنّ الشيعة عملت بهذا عبر التاريخ، أمّا في نهاية الكلام فهناك مدح للإمام الخميني ومن قبله بأنّهم اقتدوا بسيّد الشهداء وأقاموا الثورات، فإذا كان سيّد الشهداء ممّا يمكن أن يكون قدوةً في المجال الثوري ونبراساً، فلماذا لم تشر النصوص إلى ذلك، ولم تبيّن أنّه قدوة لكم لتثوروا، وإنّما اقتصرت على البكاء والحزن وأمثال ذلك؟!

يبدو لي أنّ النصّ المنقول لا يريد إنكار إمكانية الاستفادة من الحركة الحسينيّة

في هذا العصر ثوريّاً وسياسيّاً مثلاً، بقدر ما هو رافض لتحويلها من جانب الحزن لتصبح مادّة بحثية فقط، كما يلوح من آخر الكلام، وهذا كلام لا أظنّ وجود من يناقش فيه إلا نادراً، فالإقرار بضرورة بقاء الجانب العاطفي كأنّه متفق عليه بين الجميع.

ثانياً: من قال بأنّه حتى نستفيد من ثورة الحسين لأجل الثورة على الظلم اليوم، يجب أن تكون عندنا رواية خاصّة، فإنّ الفقهاء الذين وظّفوا دليل الثورة الحسينية لجعله مستنداً لتجويز الثورات اعتبروا ذلك، استناداً إلى عمومات حجيّة فعل المعصوم، بل حتى لو لم تدلّ الثورة الحسينية على شرعيّة الثورة ضدّ الأنظمة، هناك أدلّة أخرى، والذين استدلّوا على شرعيّة الثورة لم يستدلّوا فقط بالثورة الحسينيّة، بل ذكروا ـ حسب تتبّعي ـ حوالي خمسة عشر دليلاً آخر.

وفي بحثي حول الثورة الحسينية توصلت إلى أنّ إمكانية الاستفادة من الثورة الحسينية في شرعنة الثورة الدمويّة محدودة جدّاً، فراجع كتابي (دراسات في الفقه الاسلامي المعاصر).

ثالثاً: إذا لم تنصّ الروايات الخمسمائة على الحث على الاعتبار من حركة الإمام الحسين، فيكفي العمومات الدالّة على التدبّر في سيرتهم وسنّتهم واعتبارهم مرجعاً للأمّة فيما يقولون وفيما يفعلون، ويكون ذلك نوعاً من إحياء أمرهم. ونصوص البكاء عليهم وإن لم تثبت ذلك لكنّها لا تنفيه حتى تشكّل معارضاً لاستحضار العِبرة والاعتبار في مجالس العزاء الحسينيّة.

رابعاً: حبّذا لو يكتب أحدٌ في أنّه متى وظّف فقهاء الشيعة الإمامية ثورة الحسين في الحياة السياسية قبل القرن العشرين وقبل الإمام الخميني رضوان الله عليه، كي تثبت دعوى الكلام المتقدّم أعلاه، فإنّني لا أنفيه لكنّنا بحاجة لدراسته

بطريقة تاريخية موثقة.

خامساً: لم يقل أحدٌ أنّ تماميّة الثواب على البكاء مشروطةٌ بالثورة على الظلم أو بعقد الندوات واللقاءات الفكريّة حول الإمام الحسين، فالبكاء فيه ثوابٌ، والاستفادة من البكاء لفعل خيرٍ آخر ـ وهو إصلاح أمور المسلمين ومواجهة الظلم ـ فيه ثوابٌ إضافي، فلا ربط بين الأمرين. إنّما الإشكال يأتي من أنك تبكي وتفعل الخير ببكائك هذا، وتستطيع أن تستفيد من هذا الخير في خيرٍ آخر، وهو توظيف البكاء في التغيير الاجتماعي، ولكنّك لا تفعل، فتطالَب بالمزيد من الخير، لا أنك تُذَمّ على فعل الخير الأوّل، وهو البكاء، فهذا أشبه بشخص قادر على أن يجني من فعلٍ واحد خمسة دنانير، ولكنه يكتفي بدينار واحد، مع حاجته العظيمة جداً إلى الخمسة معاً؛ فإنّ العقلاء لا يذمّونه على أخذه الدينار، بل يعاتبونه على تفويت الأربعة الأخرى التي يحتاج إليها أيضاً؛ للصرف على الفقراء وعلى عياله. فإذا أمكنني أن أستفيد من مجالس العزاء البكاءَ والثورة والفكر معاً، فإنّ اقتصاري على عنصر واحد أمرٌ مذموم؛ لأنّني أحتاج للجميع، نعم أن يكون العنصر الآخر على حساب الأوّل المنصوص عليه فهذا غير صحيح. ولعلّ كلّ ما قلناه هو مراد صاحب النصّ المشار إليه أعلاه.

١٣٣ـ هل لتقصير الثياب ـ كما يفعله السلفيون ـ أصلٌ في الشرع؟ وهل صحيح أنّ الفقه الإمامي يقول بذلك؟

السؤال: هل لتقصير الثياب ـ كما يفعله السلفيّون اليوم ـ أصل في الشرع؟ فقد سمعت أنّه موجود عندنا نحن الشيعة أيضاً، فهل هذا صحيح؟

● تقصير الثياب ـ للرجل دون المرأة ـ أو ما يعبّر عنه في الفقه الإسلامي

بتشمير الثوب، موجود عند السنّة والشيعة، وقد خصّص الحرّ العاملي باباً في كتاب (تفصيل وسائل الشيعة ٥: ٣٨ ـ ٤١) لهذا الموضوع تقريباً.

ففي خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «غسل الثياب يذهب الهمّ والحزن، وهو طهورٌ للصلاة، وتشمير الثياب طهور لها، وقد قال الله تعالى: وثيابك فطهّر، أي فشمّر».

وفي خبر معمر بن خلاد، عن أبي الحسن، قال: «ثلاث من عرفهنّ لم يدعهنّ: جزّ الشعر، وتشمير الثوب، ونكاح الإماء».

وفي خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجلّ: وثيابك فطهّر، قال: «فشمّر».

وفي خبر سلمة بياع القلانس، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام إذ دخل عليه أبو عبد الله، فقال أبو جعفر: «يا بني ألا تطهّر قميصك؟» فذهب فظنّنا أنّ ثوبه قد أصابه شيء فرجع، فقال: «إنهنّ هكذا»، فقلنا: جعلنا فداك ما لقميصه؟ قال: «كان قميصه طويلاً، فأمرته أن يقصّره؛ إنّ الله عز وجلّ يقول: وثيابك فطهّر».

وفي خبر معلى بن خنيس، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ عليّاً عليه السلام كان... والله عز وجلّ يقول: وثيابك فطهّر، قال: وثيابك ارفعها لا تجرّها، فإذا قام قائمنا كان هذا اللباس».

وفي خبر عبد الرحمن بن عثمان، قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «إنّ الله عز وجل قال لنبيه صلّى الله عليه وعلى آله: وثيابك فطهّر، وكانت ثيابه طاهرة، وإنما أمره بالتشمير».

وفي حديث الأربعمائة، عن علي عليه السلام قال: «.. تشمير الثياب طهور

لها، قال الله تعالى: وثيابك فطهّر، أي فشمّر..».

والمقصود من تشمير الثوب أن لا يكون ملاصقاً للأرض بل يُرفع قليلاً، ونقطة الخلاف بين الفقهاء تكمن في الحدّ الذي يقصّر الثوب إليه، فكثير من الفقهاء المسلمين ذكروا أنّه إلى نصف الساق، ولكنّ بعض الروايات ـ كخبر عبد الله بن هلال ـ فهم منه أنّه إلى الكعبين، إلى أعلى القدم وأوّل الساق، كما هو المتعارف اليوم.

والذي يبدو لي بنظري المتواضع، أنّ الحكم بتقصير الثوب هو حكمٌ طريقي لا غير، فلا موضوعيّة له، ولا استحباب متعلّق به لوحده؛ وذلك أنّ المفهوم من الأحاديث هو أنّ تقصير الثوب جاء تعبيراً عن تطهيره وعدم تنجيسه، والروايات عديدة في ربط هذا المفهوم بالآية القرآنية الآمرة بتطهير الثياب، وهذا معناه أنّ العرب كانت ترخي الثياب وتطوّلها وتجرّها خلفها ـ كما هو تعبير خبر معلّى بن خنيس المتقدّم ـ فيمسّ الثوبُ الأرضَ، كما هي الحال عند بعض النساء، ويكون ذلك موجباً لاتساخ طرف الثوب الأسفل ونجاسته نتيجة التصاقه الدائم بالأرض، فحصل الأمر بتقصير الثياب كي يكون ذلك أطهر لها، ولهذا لاحظوا كيف أنّ أغلب الروايات السابقة تربط بين تشمير الثوب وبين فكرة الطهارة.

وتطبيق فكرة التشمير في مورد الآية الكريمة يفرض علينا أن نأخذ الطهارة بعين الاعتبار، وإلا صارت هذه الأحاديث منافيةً لظاهر القرآن الكريم ومفسّرةً له بما هو مباين للمعنى الظاهر من اللفظ، وهذا التنافي يتضح ارتفاعه عندما نلاحظ أنّ التشمير تعبير عن تحقيق الطهارة في اللباس، وعليه فمن الصعب الجزم بأكثر من ذلك في دلالة الأحاديث، وينتج عنه استحباب ـ إن لم نقل

وجوب لولا المانع من الوجوب ـ أن يحافظ الإنسان على طهارة ملابسه.

هذا على المستوى الشيعي، وأمّا على مستوى مصادر الحديث السنّي، فنحن نجد ربط فكرة التقصير وعدم إسبال الثياب وإرخائها لتجرّ على الأرض، بفكرة التكبّر والخيلاء، فمن عادة الملوك والأمراء جرّ ثيابهم خلفهم، ولهذا ورد في خبر الهجيمي عن رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم: «وائتزر إلى نصف الساق، فإن أبيت فإلى الكعبين، وإياك وإسبال الإزار؛ فإنّ إسبال الإزار من المخيلة، وإنّ الله تبارك وتعالى لا يحبّ المخيلة» (مسند ابن حنبل ٥: ٦٤؛ وسنن أبي داوود ٢: ٢٦٥ ـ ٢٦٦). وفي خبر ابن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلّم: «الإسبال في الإزار والقميص والعمامة، من جرّ منها شيئاً خيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة» (سنن النسائي ٨: ٢٠٨؛ وانظر: صحيح مسلم ٦: ١٤٧)، وغير ذلك من الأحاديث التي تربط بين المفهومين.

من هنا، ذهب بعض علماء أهل السنّة إلى تقييد التحريم بحالة الخيلاء؛ حملاً للنصوص المطلقة على المقيّدة (انظر: ابن حجر، فتح الباري ١٠: ٢٢٤)، علماً أنّ جملة من الروايات في هذا الموضوع خاصّة بالصلاة.

١٣٤. هل (سيرة العلماء) حجّة؟ وبأيّ دليل؟

السؤال: كثيراً ما نسمع الاستدلال على شيء ما بأنّ هذا قامت عليه سيرة العلماء، فما معنى هذا الكلام؟ وما هو الدليل على حجيّة سيرة العلماء؟

● سيرة العلماء في حياتهم الشخصيّة أو العامّة أو في تفكيرهم وطرائق البحث عندهم أو في آرائهم، لا قيمة لها من الناحية العلميّة بإجماع العلماء، إلا في ثلاث حالات وقعت محلاً للبحث:

الحالة الأولى: أن يشتهر بينهم أو يطبقوا على فتوى معيّنة في مجال الاجتهاد الفقهي، فهنا قال بعض العلماء بأنّ إجماعهم حجّة، وقال بعض بأنّ الشهرة الفتوائيّة حجّة، ولكنّ حجية الإجماع وحجيّة الشهرة الفتوائيّة تعرّضتا لانتقادات كثيرة عند متأخّري العلماء، لاسيما منذ عصر الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، وصولاً إلى يومنا هذا. وقد ساهم السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) في تراجع نظريّتي الإجماع والشهرة الفتوائيّة بشكل كبير جدّاً.

كما أنّ حجيّة الإجماع والشهرة تعملان في دائرة الاجتهاد الشرعي، ومن النادر توفّر شروطهما في دائرة الاجتهاد العقائدي أو الفلسفي أو غيره. وهنا قد تكون سيرة العلماء وأعرافهم كاشفة عن موقف فقهي معيّن، فلا تكون القيمة للسيرة والعرف بقدر ما هي لاشتهار موقفهم الفقهي، فمثلاً تقول بأنّ سيرة العلماء في التعامل مع الأخماس والزكوات هي كذا وكذا، الأمر الذي يكشف لنا عن موقف فقهي من وجوب أو تحريم كانوا يتبنّونه.

هذا، وقد استُخدم تعبير (سيرة العلماء) في الكتب الاستدلالية مشيراً ـ بحسب المآل ـ إلى الشهرة الفتوائية أو السيرة المتشرّعية أو نحوهما، لا إلى العادات والأعراف العمليّة لهم خاصّة، فليلاحظ جيّداً.

الحالة الثانية: أن تكون سيرتهم على العمل بحديثٍ ضعيف السند، ومعنى العمل هنا ليس أنّهم يقومون بالفعل الذي يتحدّث عنه هذا الحديث، فمثلاً قد يأتي حديث ويحثّ على قراءة دعاء معيّن قبل النوم، وتقوم سيرة العلماء على قراءة هذا الدعاء قبل النوم، فمثل هذه السيرة لا قيمة علميّة لها، وإنّما المقصود من السيرة العمليّة أن يفتي العلماء بفتوى معيّنة مثلاً ونتأكّد من اعتمادهم في هذا

الرأي على هذا الحديث الضعيف السند، وليس على أيّ دليل آخر مفترض أو محتمل، ففي هذه الحال ذهب كثير من العلماء إلى أنّ اعتماد العلماء على هذا الحديث الضعيف في الإفتاء يقوّيه ويصبح معه هذا الحديث معتبراً، ويسمّون ذلك بقاعدة الجبر السندي، وهي تقوم على شهرة الاستناد للحديث أو العمل به في مقام إبداء الرأي النهائي.

وقد تعرّضت هذه النظريّة أيضاً لانتقادات، لاسيما من قبل الشهيد الثاني والسيد الخوئي، لكنّ الكثيرين من العلماء ما يزالون يعملون عليها في اجتهاداتهم الدينية. ويشترط لكي تكون هذه القاعدة نافذة أن لا يكون هذا العالم قد عمل بهذا الحديث من باب قوله بالتسامح في أدلّة السنن، مثلاً لو جاء حديث وتحدّث عن أمر مستحب مثلاً، وأفتى هذا العالم باستحباب هذا الأمر، ولا يحتمل أن يكون هناك دليل آخر اعتمد عليه هذا العالم سوى هذا الحديث، ففي هذه الحال لو رأينا أنّ هذا العالم يقول بحجيّة الأخبار الضعيفة في مجال السنن والمستحبات من باب التسامح، ولهذا عمل بهذا الحديث فإنّ الذي لا يقول بالتسامح في أدلّة السنن لا يستطيع أن يستفيد من فتوى هذا العالم وغيره من أمثاله؛ لأنّ المستَنَد عندما نستطيع تحديده ونكون مختلفين معه فيه، فلا يصبح لعمله أيّ قيمة من الناحية العلميّة، وهذا أمر مهم جدّاً كثيراً ما يقع الخطأ فيه؛ فإنّنا نلاحظ الكثيرين يعتمدون على كلمات العلماء في الأخذ بأحاديث الترغيب والترهيب وأحاديث فضائل الأعمال والسنن، ويظنّون أنّ الشهرة الاستنادية هنا كافية، دون أن ينتبهوا إلى أنّ الكثير من العلماء السابقين إنّما أخذوا بهذا الحديث أو ذاك من باب التسامح، لا من باب تصحيحه حتى يكون أخذهم معتبراً بالنسبة لنا.

الحالة الثالثة: أن تصبح هذه السيرة سيرة المتشرّعة كلّهم لا سيرة العلماء فقط، وهذا ما يسمّى بالسيرة المتشرّعية، وهو يشبه في أصول الفقه المالكي عند أهل السنّة ما يعرف بحجيّة عمل أهل المدينة. ويعني ذلك أن تكون المسألة سيرةً وعادة بين كلّ المتديّنين بحيث تكشف عن رأي المعصوم، وهذا ما يشترط فيه أن يكون معاصراً لزمن المعصوم عليه السلام، وإلا فالسير المتشرّعية الحادثة بعد ذلك لا قيمة لها إطلاقاً، فلو ظهرت سيرة متشرّعية اليوم بين المتديّنين في كيفية اللباس مثلاً، فإنّ هذه السيرة مهما قويت واستحكمت لا قيمة لها، ما لم تتصل تاريخيّاً بعصر النص؛ لتكشف عن صدورها عن المعصوم الذي هو المؤسّس لها، وهناك شروط عديدة في السيرة المتشرّعية، وكذلك في الشهرة الفتوائية والإجماع والشهرة العمليّة، لا مجال لتفصيلها الآن.

وبناءً عليه، فما نجده يتداول كثيراً على ألسنة بعض العلماء والخطباء والوعّاظ والمشايخ الكرام من إقناع الناس بأمرٍ ما (كدعاء أو زيارة أو ذكر أو مستحبّ أو عادة أو عرف أو أسلوب أو نمط عيش أو نحو ذلك) من خلال سيرة العلماء، غالباً ما يفتقد إلى رؤية علميّة، حيث لا يرجع إلى حجيّة الإجماع أو الشهرة الفتوائيّة أو السيرة المتشرّعية؛ فإنّ العلماء أنفسهم في مقام البحث العلمي لا يرضون بذلك، لاسيما وأنّ أكثر هذه الادّعاءات تعجز عن أن تثبت هذه العادات والسير العلمائيّة في العصور السابقة. وتجد أغلبها تأتيك من القرن السابع الهجري وما بعد، ممّا لا قيمة له، وإنّما هو اجتهادات أو تسامح في أدلّة السنن أو أعراف وتقاليد غير ملزمة أو مثبتة لحكم شرعي أو موقف ديني أو معتقد كلامي.

من هنا لا أجد من الصحيح أن ننصّب أحداً ـ مهما علا شأنه ـ مكان

المعصومين، لتصبح سيرته حجّة على الناس، ونستند إليها حيث نعجز عن إثبات ما نريده بالأدلّة الصحيحة المعتمدة، ومنذ القديم قيل: إنّ العلماء يحتجّ لهم لا بهم.

١٣٥. مصدر كلام الشهيد الصدر في عدم ثبوت التشريع بعد النبي، ومسألة مخالفة روح القرآن؟

السؤال: ذكرتم في مقالتكم (نقد المتن في التجربة الإماميّة)، والمنشورة في مجلّة الاجتهاد والتجديد، أنّ السيد محمّد باقر الصدر يقول بعدم ثبوت الحقّ لأهل البيت بالتشريع، فأين نجد مثل هذا الرأي للشهيد الصدر؟ وأين نجد رأيه في مسألة مخالفة روح القرآن الكريم؟ فلعلّ هناك من يشكّك فيما نقلتموه عنه في الموردين.

● أمّا نفيه حقّ التشريع بعد وفاة الرسول الأكرم صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، فقد جاء في كتابه (بحوث في علم الأصول ٧: ٣٠)، حيث قال ما نصّه: «وهكذا يتضح أنّ تغيّر أحكام الشريعة عن طريق النسخ يكون أيضاً أحد العوامل المستوجبة للتعارض بين الأحاديث والنصوص، ولكنّ التعارض على أساس هذا العامل تنحصر دائرته في النصوص الصادرة عن النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم ولا تعمّ النصوص الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام؛ لما ثبت في محلّه من انتهاء عصر التشريع بانتهاء عصر النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم وأنّ الأحاديث الصادرة عن الأئمّة المعصومين ليست إلا بياناً لما شرّعه النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم من الأحكام وتفاصيلها».

وأمّا حديثه عن أنّ المقصود بمخالفة القرآن مخالفة روحه، فقد جاء في أبحاثه حول تعارض الحديث أيضاً، وهناك قال ما نصّه: «لا يبعد أن يكون المراد من

طرح ما خالف الكتاب الكريم، أو ما ليس عليه شاهد منه، طرح ما يخالف الروح العامّة للقرآن الكريم، وما لا تكون نظائره وأشباهه موجودة فيه. ويكون المعنى حينئذ أنّ الدليل الظنّي إذا لم يكن منسجماً مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العام لم يكن حجّة. وليس المراد المخالفة والموافقة المضمونية الحدّية مع آياته. فمثلًا لو وردت رواية في ذمّ طائفة من الناس وبيان خسّتهم في الخلق أو أنهم قسم من الجنّ، قلنا أنّ هذا مخالف مع الكتاب الصريح في وحدة البشرية جنساً وحسباً ومساواتهم في الإنسانية ومسؤولياتها مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم. وأما مجيء رواية تدلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلًا فهي ليست مخالفة مع القرآن الكريم وما فيه من الحثّ على التوجّه إلى اللهَّ والتقرّب منه عند كلّ مناسبة وفي كلّ زمان ومكان. وهذا يعني أنّ الدلالة الظنّية المتضمّنة للأحكام الفرعية فيما إذا لم تكن مخالفة لأصل الدلالة القرآنية الواضحة تكون بشكل عام موافقة مع الكتاب وروح تشريعاته العامّة، خصوصاً إذا ثبتت حجيّتها بالكتاب نفسه. ومما يعزّز هذا الفهم، مضافاً إلى أنّ هذا المعنى هو مقتضى طبيعة الوضع العام للأئمة المعصومين عليهم السلام ودورهم في مقام بيان الأحكام الأمر الذي كان واضحاً لدى المتشرّعة ورواة هذه الأحاديث أنفسهم، والذي على أساسه أمروا بالتفقّه في الدين والاطلاع على تفاصيله وجزئياته التي لا يمكن معرفتها من القرآن الكريم، مما يشكّل قرينة متصلة بهذه الأحاديث تصرفها إلى إرادة هذا المعنى. ما نجده في بعضها من قوله: (إن وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من الكتاب)، فإنّ التعبير بالشاهد الذي يكون بحسب ظاهره أعمّ من الموافق بالمعنى الحرفي، مع عدم الاقتصار على شاهد واحد، خير قرينة على أنّ المراد وجود الأمثال والنّظائر لا الموافقة الحدّية. وقد

جاء هذا المعنى في رواية الحسن بن الجهم عن العبد الصالح : قَال: «إذَا جَاءكَ الحَدِيثَانِ المُختَلَفَانِ فَقسهُمَا عَلى كِتَابِ اللهَّ وأحَادِيثِنا فَإن أشبَهَهَا فَهُوَ حَقّ وإن لَم يُشبِهَهَا فَهُوَ بَاطِلٌ». وهذه الرواية وإن كانت واردة في فرض التعارض، إلَّا أنها بحسب سياقها تشير إلى نفس القاعدة المؤكّد عليها في مجموع أخبار الباب. وعلى هذا الأساس يتضح أنه لا يستفاد من أخبار الطرح إلغاء الأدلّة الظنية المعارضة مع الكتاب الكريم معارضة لا توجب إلغاء أصل مفاد قرآني واضح، كما في موارد التعارض غير المستقرّ، بل التعارض بنحو العموم من وجه أيضاً، وإنما نحكم بسقوطها في مورد المعارضة بمقتضى القاعدة المتقدّم شرحها في المسألة السابقة» (بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣ ـ ٣٣٥).

وما توصّلت إليه في أبحاثي الأصوليّة المتواضعة هو صحّة هاتين النظريّتين تماماً. والله العالم.

١٣٦ـ كيف نفهم ونبرّر الفتوى التي تجيز تفخيذ الرضيعة؟

السؤال: كيف نفهم ونبرّر الفتوى التي تجيز تفخيذ الرضيعة؟

● تارةً نتكلّم على مستوى الأدلّة الاجتهادية التي يعتمدها الفقهاء في التوصّل إلى الأحكام الشرعيّة، وثانية نتكلّم على مستوى طبيعة بيان المسائل الفقهيّة والفتاوى الشرعيّة، وكيف يفترض أن تصاغ الفتاوى وفقاً للمناخات الزمانية والمكانيّة، وثالثة نتكلّم عن قبح المضمون الذي تحمله فتوى معيّنة وبشاعة الصورة التي تقدّمها لنا، بصرف النظر عن طريقة البيان وعن طبيعة الأدلّة الاستنباطية:

١ ـ أمّا على المستوى الأوّل، فإنّ الفقيه الذي يفتي بهذه الفتوى ينطلق من

خلال إطلاقات وعمومات النصوص الدالّة على حقوق الزوج على الزوجة واستمتاعه بها وعلى طبيعة العلاقة بينهما، فهذه النصوص الإسلاميّة القرآنية والحديثيّة عند الفرق الإسلاميّة كافّة، تتحدّث عن أنّ للزوج أن يمارس مع زوجته أيّ فعل غريزيّ أراد ما لم يلزم منه الضرر عليه أو عليها، ولا تستثني هذه النصوص إلا بعض الموارد، كمقاربة الزوجة وهي حائض أو نفساء، والدخول بالزوجة التي لم تبلغ سنّ التاسعة من عمرها، ومقاربة الزوجة من دبرها عند بعض الفقهاء، على تفصيل في ذلك، ونحو هذه الأمور.

وقد ذهب الفقهاء ـ إن لم نقل بأنّ المسألة إجماعيّة بينهم ـ إلى أنّ الزوجيّة علاقة تجمع بين طرفين، وأنّ هذين الطرفين لا يشترط فيهما أن يكونا بالغين، فيمكن أن يكون الزوج بالغاً دون الزوجة وبالعكس، ويمكن أن يكون الطرفان بالغين أو غير بالغين معاً، وفي حالة عدم البلوغ يتولّى الوليّ عن غير البالغ شؤون العقد وقراره.

وهذا معناه أنّ الزوجة عنوانٌ يطلق على البالغة وغيرها كعنوان الزوج الذي يطلق على البالغ وغيره، فإذا دلّت سائر النصوص على أنّ للزوج من زوجته كذا وكذا، فإنّ هذه النصوص تشمل الزوجة البالغة وغيرها؛ لصدق عنوان الزوجة عليها، وقد خرجت غير البالغة بمسألة الدخول، فيبقى أيّ شيء غير الدخول مشمولاً للأدلّة، ومنه التقبيل بشهوة أو غيرها والتفخيذ ونحو ذلك.

ومن هنا، يفتي الفقيه بجواز تفخيذ الرضيعة؛ لأنّ الدليل الذي بين يديه يعطيه هذا الاستنتاج، وهو لا يسمح لنفسه بأن يستمزج الأمور أو يرفض الفتوى الموافقة للنصوص بحجّة أنّه يرى المسألة غير منسجمة مع ذوقه الشخصيّ أو مع ذوق الناس. هذا هو المنهج الاجتهادي الذي يؤدّي بالفقيه إلى

مثل هذه النتيجة.

وطبعاً هناك من يتحفّظ على هذه المقاربة الاجتهاديّة المتداولة، ويرى أنّ النصوص التي تحدّثت عن علاقة غريزيّة بين الرجل وزوجته منصرفةٌ عن حالة الرضيعة وأمثالها، وأنّ تلك النصوص كانت تحكي عن الحالة الطبيعيّة في مجال العلاقة الغريزيّة، وهي حالة كون الزوجة في سنٍّ تصلح ـ نوعاً ـ للتعامل معها غريزيّاً وجنسيّاً. وهذه قراءة أخرى للنصوص يراها بعض العلماء أو قد يرونها مثلاً، بل ذهب بعضهم إلى احتمال صدق عنوان الاستمناء على هذه الحال مرجّحاً احتمال التحريم. والحكم في ذلك كلّه هو طريقة فهم النصّ وتحليله ودراسة مضمونه، ومن حقّ أيّ باحث يحمل عُدّة البحث الاجتهادي هنا أن يناقش فتوى تفخيذ الرضيعة أو يناقش من يرفضها، ما دام يملك وجهة نظر معتمدة على تحليل معقول.

٢ ـ وأمّا على المستوى الثاني، وهو صياغة الفتاوى، فإنّني أوافقكم على أنّه ليس من المناسب بيان الأمور بطريقة توجب جرحاً ما عند القارئ بحسب الحالة العامّة، بحيث قد يؤدّي ذلك إلى تشويهٍ في صورة الدين والشريعة، وأنّه ينبغي صياغة الفتاوى بطريقة تخدم الأحكام الشرعيّة نفسها، لكنّني لا أوافق على إخفاء الفتاوى والأحكام بحجّة أنّ زيداً من الناس ستثيره هذه القضيّة أو تلك؛ لا سيما في مثل هذا العصر الذي بتنا نرى فيه أنّ بعض الناس مهما صغت لهم من فتاوى، فإنّهم يعيشون عقدةً مع الفتوى الشرعيّة، ولا يرون فيها بقعة ضوء، مع اعتقادي الشخصي في الوقت نفسه بأنّ هناك الكثير من الفتاوى غير الصحيحة وفقاً للمنطق العلمي السليم بحسب ما يبدو لي شخصيّاً.

٣ ـ وأمّا على المستوى الثالث، وهو قضيّة القبح الذاتي في الفتوى، بحيث

يأباها العقل السليم ويرفضها الذوق المستقيم، فهذه المسألة بالغة النسبيّة، فالذوق وقضاياه موضوعٌ معقّد خاضع للثقافات المختلفة ولصناعة الإعلام ووسائله.

وما أريد أن ألفت النظر إليه في موضوع بحثنا هنا هو أنّ الفقيه يتعامل مع الأمور كما يتعامل معها القانوني، فالفقيه يقول بأنّ هذا الفعل جائز، ولكنّه لا يقول بأنّه واجب أو مستحبّ، وجواز فعلٍ من الأفعال من وجهة نظر القانون لا يعني حُسنه وجماليّته النهائية من وجهة النظر القيمية الأخيرة. لاحظوا معي أنّ غنيّاً كبيراً من الأغنياء جاءه فقيرٌ بالغ الفقر واحتاجه في مبلغٍ ماليٍّ هو بالنسبة للغني (لا شيء)، هنا يقول القانون بأنّ الغنيّ غير ملزم بالدفع، لكنّني لو أردت أن أصوّر الأمور بطريقة تراجيديّة لأمكنني أن أسفّه كلّ قوانين العالم التي تحكم بذلك، وأجعل الناس تبكي على مثل هذا القانون.

إنّ الترخيص الذي يعطيه القانون لشيء ما لا يمنع من دخول عناصر أخلاقيّة على الخطّ أو ذوقيّة أو عرفيّة تستكرهه، فالشرع والقانون يجيزان للإنسان الخروج بلباسه الداخلي إلى الشارع، لكنّ هذا الأمر مستقبح في كثير من الأعراف. والشرع والقانون يجيزان للإنسان أن يبقى منظره قذراً لكنّ هذا الفعل مستقبح في أكثر الأعراف والأذواق. إنّ رؤية القانون للأشياء قد لا تلتقي مع رؤية الأخلاق أو العرف أو الذوق لها، بمعنى قد تلتقي الرؤيتان وقد تختلفان، وقد يكون ذلك أحياناً هنا وأحياناً هناك. ولهذا قلتُ في أكثر من مكان: إنّ الإسلام ليس فقهاً فقط، بل هو منظومة كبيرة من الفقه والأخلاق. والشريعة إنّما تعالج جانب الحقوق والواجبات في علاقات الإنسان، ولا تحسم الأمور في الأبعاد القيمية كلّها.

وأشير أخيراً إلى أنّ بعض الذين هاجموا هذه الفتوى ركّزوا نظرهم على السيد روح الله الخميني، من حيث وجود هذه الفتوى في رسالته العمليّة، مع أنّ هذه الفتوى موجودة في كتب الكثير من الفقهاء. كما أودّ التعليق على الاستخدام المذهبي لهذه القضيّة، فإنّه بالنسبة لي أمرٌ مثير للغرابة والتفكّه معاً أن يلجأ أبناء المذاهب الأخرى للتشنيع على مذهب فقهي بمثل هذه الفتوى، تماماً كما لا أوافق على التشنيع الذي يمارسه بعض الشيعة على فتاوى آخرين من المذاهب الأخرى مستخدمين هذا النهج من التعامل مع الأمور؛ فإنّه ـ والحقّ يقال ـ بأنّ كلّ مذهبٍ من مذاهب المسلمين لديه في الفتاوى غرائب وعجائب، إذا أردنا أن نتكلّم بهذا المنطق، ولو وسعنا المقام لذكرنا الكثير منها.

وأكتفي هنا بذكر كلامين، فالإمام ابن قدامة المقدسي يقول في كتاب المغني متحدّثاً عن موضوع الصغيرة ما نصّه: «فأمّا الصغيرة التي لا يوطأ مثلها، فظاهر كلام الخرقي تحريم قُبلتها ومباشرتها لشهوة قبل استبرائها، وهو ظاهر كلام أحمد، وفي أكثر الروايات عنه قال: تستبرأ وإن كانت في المهد، وروي عنه أنّه قال: إن كانت صغيرة بأيّ شيء تستبرأ إذا كانت رضيعة؟ وقال في روايةٍ أخرى تستبرأ بحيضة إذا كانت ممّن تحيض، وإلا بثلاثة أشهر إن كانت ممن توطأ وتحبل فظاهر أنه لا يجب استبراؤها ولا تحرم مباشرتها، وهذا اختيار ابن أبي موسى، وقول مالك، وهو الصحيح؛ لأنّ سبب الإباحة متحقّق وليس على تحريمها دليل، فإنّه لا نصّ فيه، ولا معنى نص؛ لأنّ تحريم مباشرة الكبيرة إنما كان لكونه داعياً إلى الوطء المحرّم أو خشية أن تكون أمّ ولده لغيره، ولا يتوهّم هذا في هذه، فوجب العمل بمقتضى الإباحة» (المغني ٩: ١٥٩).

فانظر إلى هذا النصّ لتعلم أنّ القضيّة عند المذاهب الأخرى محلّ بحث في

مسألة الصغيرة عموماً.

وأمّا الكلام الثاني فهو للشيخ محمد حسن النجفي الذي يستخدم هو الآخر نفس أسلوب المستهزئين هنا في التشنيع على فقه الأحناف، مجمّعاً شواذ فتاويهم. ولا أوافقه أبداً في أسلوبه وأراه مرفوضاً أيضاً وغير علمي، فهو يقول (وأعتذر لنقلي شخصيّاً هذا النصّ؛ لما فيه من بعض الكلمات) في بحث التسليم في الصلاة ـ متعرّضاً لفقه أبي حنيفة ـ ما نصّه: «ولعلّ الذي ألجأه إلى التخيير المزبور بعد القياس، أنه راعى التناسب بين أفراد ما ابتدعه من الصلاة وبين المحلّل لها، إذ منها عنده ـ بعد الوضوء بنبيذ التمر المغصوب منكوساً عكس الكتاب العزيز ـ الصلاة في الدار المغصوبة على جلد كلب، لابساً لجلد كلب، وبيده قطعة من لحم كلب، وعليه نجاسة، ثم يكبّر بالفارسيّة، ويقرأ كذلك مدهامّتان، ثم يطأطئ رأسه حداً يسيراً غير ذاكر ولا مطمئن، ثم يهوي إلى السجود من غير رفع، ثم يحفر حفيرة لينزل جبهته أو أنفه فيها، من غير ذكر ولا طمأنينة ولا رفع بينهما، ثم يقعد من غير تشهّد، وهذه لا يناسبها إلا التحليل بضرطة قطعاً، وحقّ للآمر بها أن يأمر بهذا المحلّل لها» (جواهر الكلام ١٠: ٢٨٣).

وهذا كلّه يكشف عن أنّ مجال التشنيع المتبادل بمثل هذه الطرق لن يسلم منه مذهب فقهي عند المسلمين قاطبة، فلنذر هذه الأساليب التحريضيّة، ولنرجع إلى المستندات الفقهيّة، وإلى دراسة الأمور بعقلٍ باردٍ وهادئ بعيداً عن المذهبيّات، علّنا نتمكّن من إنتاج فقه إسلامي أفضل من الذي أنتجناه حتى الآن، بدل تضييع الوقت بمثل هذه المماحكات التي صارت ـ مع الأسف الشديد ـ خُلُقاً لبعضنا هنا وهناك.

١٣٧. هل من المعقول ما يفتي به الفقهاء من حرمة بناء بيوت المسيحيين أعلى من بيوت المسلمين؟!

السؤال: يفتي الفقهاء بأنّه لا يجوز للمسيحي واليهودي (أهل الذمّة) أن يرفعوا بناء بيوتهم أعلى من بيوت المسلمين، وهذا معناه في عصرنا أنّه لا يجوز لهم أن يسكنوا في الطوابق التي فوق بيوت المسلمين في الأبنية ذات الطوابق. أيّ مواطنة هذه.؟ وأيّ رحمة وإنسانيّة في التعامل مع الآخرين المسالمين المفروض أنّهم من أهل الذمّة الذين أمرنا الله ببرّهم والقسط معهم؟!

● هذا الحكم الذي ذكرتموه مشهورٌ بين الفقهاء، والمرجع فيه أحد أمور أساسيّة:

الأوّل: إنّ البيوت المرتفعة قديماً تصبح مشرفةً على الدور المنخفضة، وهذا ما يكشف دار المسلم وبيتَه لغير المسلم، فأريد حماية عورات المسلمين وستر نسائهم بهذه الطريقة.

والثاني: هو الحديث المشهور: «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه»، على أساس أنّه في كلّ موقع يكون هناك علوّ لغير المسلم على المسلم، فإنّ هذا الحديث يرفضه، وقد اعتُمد هذا الحديث عند الفقهاء للحكم بالكثير من الأحكام المرتبطة بعلاقة المسلم بغير المسلم.

والثالث: قوله تعالى: ﴿...**حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ (التوبة: ٢٩).

إلا أنّ هذه المستندات قابلة وتعرّضت للمناقشة؛ فقضية الإشراف على الدور المنخفضة لا تختصّ بالكافر، بل المسلم الأجنبي يشمله هذا الحكم، ومن ثمّ فليس حكماً في قضايا الأقليّات الدينية، بل هو حكم في مسائل حقوق الجار،

ويمكن تخريج الحال فيه بطرق كثيرة غير المنع من تعلية البناء.

وأمّا الحديث الشريف، فبصرف النظر عن المناقشات السندية التي أوردت عليه، فقد تعرّض لمناقشات كثيرة استوفيتُها شخصياً في أبحاثي المتواضعة حول الجهاد في الإسلام، ومن الملاحظات التي سجّلها بعض الفقهاء المحقّقين المتأخرين أنّ هذا الحديث يتحدّث عن علوّ الإسلام لا عن علوّ المسلم، وقد التبس الأمر على الفقهاء السابقين في هذه المسألة، ومجرد علوّ شخص غير مسلم على شخص مسلم لا يعني علوّ غير الإسلام على الإسلام، بل يصدق هذا عندما يكون علوّ الكافرين موجباً لضعف الإسلام نفسه، ومن هنا تراجع الكثير من الفقهاء المتأخّرين عن توسعة دائرة الاستناد إلى قاعدة العلوّ بهذا المعنى، وأجاز الكثير من الفقهاء أن يصبح المسلم أجيراً عند غير المسلم في عقد إجارة، أو عاملاً في عقد مضاربة أو مزارعة أو مساقاة، ولم يرَوا في ذلك منافاةً للحديث الشريف.

وأمّا المستند الثالث، فقد كشف الفقهاء والمفسّرون المتأخّرون أنّ الصغار هنا هو حالة نوعيّة، بمعنى أنّ نفس خضوعه للدولة الإسلاميّة سيجعل دفعه الجزية في حال صغار، لا أنّ الصغار شيءٌ إضافي، علماً أنّه لا إطلاق في الآية يشمل صغارهم في كلّ شيء، بل يكفي تحقّق مسمّى الصغار فيهم، لكي يفي ذلك بالحال المنصوب في الجملة، كأن لا يملكوا قرار بلاد المسلمين وأمثال ذلك.

من هنا، فهذه الأحكام الجزئية الكثيرة المبعثرة في علاقة المسلم بالذمّي ترجع إلى فهم فقهي قديم غير دقيق لهذا الحديث ولقاعدة العلوّ عموماً، ولهذا استشكل مثل السيد الخوئي في هذا الحكم الذي جاء في سؤالكم، وإشكاله في محلّه (انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٠٠؛ والوحيد الخراساني، منهاج

الصالحين ٢: ٤٥٢).

١٣٨. هل كان هناك اجتهاد في عصر حضور المعصوم؟

السؤال: تحدّثتم في كتابكم (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي) عن مسألة الاجتهاد في عصر الحضور وأثبتّم وجوده، وهو العصر الذي تكاد فيه رواية الحديث واستماعه العامل المسيطر في تعلّم الأحكام الدينية. فالبعد الجغرافي عن الإمام الذي اعتبرتموه شاهداً، لا يكفي شاهداً على ضرورة الاجتهاد لأنّ التغيّر الحياتي بطيء جدّاً آنذاك، بما لا يستلزم إصدار أحكام جديدة. فمن الممكن الرجوع إلى الإمام أو إلى أحد أصحابه ممّن هو على دراية بالروايات الصحيحة الصادرة عنهم. والقرب الزمني اللغوي يجعل من السهل الممتنع فهم مقاصد الروايات والاستنارة بإرشادها دون الحاجة لتفعيل الأدوات الاجتهادية أو الرجوع للمعاجم اللغويّة والأصولية والفقهيّة. فالبعد المكاني الجغرافي كان يشكّل مشكلة في الاستماع إلى الرواية والحصول عليها من طريقها المأمون. من هنا فالاجتهاد في عصر الحضور يضعنا على نفس المشكلة التي يحاول الكتاب معالجتها، وهي الأحكام الظنيّة؛ وذلك لكون الاجتهاد بين كفّتي الصواب والخطأ، تبعاً لدقّة المعطيات ودقّة تطبيقها، فالرجوع إلى المعصوم يشكّل عامل اطمئنان لعمل المكلّفين. على أنّ تنوّع المدارس والمشارب الفقهية لا يكفي أن يكون دليلاً على وجود الاجتهاد؛ وذلك لقدرتنا على قراءة هذه المفردة بصورة مغايرة، تبعاً للجدال المذهبي الحادّ الذي تفرضه المؤسّسات الحاكمة تجاه مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وهو ما يستلزم تعدّد المدارس لمواجهة التيارات المتباينة والمتنوّعة للدفاع عن مدرسة أهل البيت. كما نرى من المهم الإشارة إلى

النقطة الهامة التي تتحدّث عن تعليم الأئمة لأصحابهم طرائق التعامل مع النص، وتعلّقها بعصر الغيبة، فهناك العديد من الباحثين والدارسين ـ من أمثال الشهيد الصدر الثاني ـ يرون أنّ الأئمة خصوصاً المتأخّرين منهم كانوا يهيئون القاعدة الشعبية لعصر الغيبة والتي نلمس بدايتها في عصر الإمام الصادق علية السلام، ولا نعلم إن كانت هناك نصوص مبكّرة في هذا المجال أم لا. على أنّنا نلمس من كلماتكم الجميلة التوجّس من الجزم بكفاية الأدلّة في هذا الموضوع فقد قلتم في الصفحة رقم ٤٣: «ومن ثم فالاجتهاد الذي كان يمارسه الفقيه كان محدوداً جداً، فعندما سردنا عناصر تؤكّد وجود ظاهرة الاجتهاد في الوسط الشيعي عصر حضور النص، لم نقصد مفهوم الاجتهاد في أبعد مدياته، بل تلك الظواهر الأوليّة..». وأخيراً، أقترح أن يعاد قراءة السنّة في ضوء المشترك بين المدارس الشيعية أولاً، ومن ثم دراستها في ضوء المذاهب الإسلامية المختلفة، وهو ما قد يؤسّس لسنّة يقينية. ما هو تعليقكم على هذه المداخلة النقديّة؟

● يمكن ـ باختصار ـ التعليق على هذه المداخلة النقديّة المشكورة بعدّة نقاط، وهي:

أولاً: بدا لي أنّه قد أخذ في كلامكم المشهد الشيعي مبتوراً عن الحراك الهائل الذي كان في القرنين الثاني والثالث الهجريين؛ فقد وقعت في هذين القرنين أكبر الخلافات في تفسير النصوص بين المسلمين، وليس فقط في إثباتها، بما فيها النصّ القرآني الكريم نفسه، فكيف يمكننا القول بأنّ الخلافات كانت في الوصول إلى النصّ وليس في فهمه. علماً أنّ الوصول إلى النصّ هو بنفسه يحتاج إلى معادلة اجتهادية، ونظريّة حجيّة الأخبار في الوسط الإسلامي العام طرحت منذ القرن الثاني الهجري، والرواية المشهورة عن الإمام علي عليه السلام ـ في تقسيم الرواة

إلى أربعة أصناف ـ تشي بشيء من هذا النوع في الأزمنة الأولى، وإن كانت ضعيفة السند.

ثانياً: إنّ تفسير الانقسامات الشيعيّة على أساس مسألة الدفاع عن المذهب، هو في رأيي المتواضع تفسيرٌ غير قريب من واقع هذه الخلافات، وربما ينطلق من الرواية التي جاءت تبرّر هجوم الإمام عليه السلام على زرارة، وهي فكرة أخذ بها فيما بعد المحدّث البحراني. لكنّ واقع النصوص الحديثية التي يخبرك عنها ـ على سبيل المثال ـ كتاب الرجال للكشي، الذي يمثل أقدم مصدر في الفرق الشيعيّة كمادّة خام، تؤكّد لنا أنّ الخلافات كانت حقيقيّة إلى حدّ التفسيق والتكفير والطرد، ولم تكن شكلاً من أشكال المراوغة أو التكتيك في الدفاع عن المذهب.

ثالثاً: إنّ القرب اللغوي الذي تفرضونه لا يمنع من الخلافات في التفسير، فكما قلت لكم، في هذه القرون انفجرت كبرى المعارك اللغوية أيضاً، وليس فقط في إثبات النصوص، ولا في الفقه لوحده، علماً أنّ القرنين الثاني والثالث شهدا دخول غير العرب في المسلمين وفي الحياة العلميّة أيضاً، وهذا ما يترك أثره على الموضوع اللغوي.

رابعاً: إنّ الرجوع إلى أصحاب الإمام ليس أمراً بهذه البساطة، كي يحلّ المشكلة، فالنقل في ذلك الزمان كان في كثير منه بالمعنى، وهذا يعني أنه يخضع لفهم تلامذة الإمام عليه السلام، والفهم قضيّة متفاوتة بين الناس مهما كانوا في مستوى علمي رفيع. علماً أنّه ليس كلّ الأئمة كان يمكن الوصول إليهم، فقد تعقّدت هذه الحالة جداً في عصر الإمام الكاظم، وكذلك في عصر الإمامين العسكريين. والصورة التي نتصوّرها نحن اليوم بإسقاط صورة المرجع على

الإمام، ووجود هذا التنظيم وعمليّة رجوع العامة من الناس إلى المرجع، ولو بالوسائط، هي ظاهرة مستجدّة باعتراف كلّ مؤرّخي هذا النظام في التواصل الديني، فينبغي الحذر من إسقاطه على التجربة التاريخيّة عصر الحضور.

خامساً: إنّ ما يقوله الشهيد الصدر الثاني رحمه الله فرضيّة جيدة، لكنّها غير مؤيّدة بالأدلّة، فنصوص التعارض وردت عن الإمام الصادق المتوفى عام ١٤٨هـ، أي قبل أكثر من قرن من الغيبة الصغرى، فضلاً عن الكبرى. وظاهرة التعارض عينها ابتلى بها أصحاب الأئمة في الأزمنة الأولى، كما تشير روايات التعارض التي يمكن مراجعتها في كتاب القضاء من (تفصيل وسائل الشيعة)، مثل مقبولة عمر بن حنظلة، ومرفوعة أبي خديجة وغيرهما، فلا يوجد ما يؤكّد أنّ هذه النصوص جاءت في سياق تهيئة المجتمع الشيعي لعصر الغيبة، بل المنطقيّ أكثر أنّها جاءت في سياق مواجهة وقائع قائمة في عصر صدورها.

سادساً: عندما نؤكّد الاجتهاد في زمن، فهذا لا يعني وحدة أشكاله مع زماننا، وهذا بديهي. وحتى الاجتهاد في زمن الشيخ الطوسي يختلف عن زماننا، حتى قال الشهيد مطهّري مقولته المشهورة: إنّه لو بُعث الشيخ الطوسي اليوم لكان مقلِّداً لا مجتهداً، فكلامي الأخير الذي نقلتموه أعلاه ليس تردّداً بقدر ما هو توضيح للمفاهيم وحدودها.

سابعاً: قد تقولون لي: أليس من الممكن الرجوع للفهم العرفي والعقلائي للنصوص تبعاً لظواهرها اعتماداً على مقاصد الشريعة، فلا يعنينا الفهم الشاذ، ومن ثم فالمسألة اللغوية غير معقدّة كما تقولون؟

ويمكنني الجواب بأنّه قد أثبتت تجارب الفكر البشري في قراءة النصوص الدينية وغير الدينية أنّ المشكلة ليست في وجود فهم شاذ وآخر عقلائي وعرفي

فقط، فهذا جزءٌ من مشكلة فهم النصوص، وإنما المشكلة الأعقد أنّ النص واللغة ظاهرة هلاميّة. خذ الآن جملةً ثم ألقها على عشرة أشخاص من حولك، واطلب منهم تفسيرها، وانظر كيف ستكون الاختلافات، ثم اطلب من عشرة آخرين أن يقرؤا تفسيرات العشرة الأوائل ويفسّروا الجملة بعد قراءتهم لتفسيرات العشرة الأوائل، لتنظر كم سيكون عندنا من تفسيرات يزداد تعقيدها كلّما غاب شخص المتكلّم عن ناظري السامع، وبدأت الوسائط.

إنّه لا يصحّ في تقديري أن نفسّر الخلافات دائماً بطريقة الخير والشرّ، فالقضيّة أعقد من ذلك بكثير، فأبناء المذهب الواحد اختلفوا فيما بينهم، وكلّهم خير وبركة والحمد لله. ولن أطيل في هذا الموضوع، فقد كتب فيه التراثيّون والحداثيون ما يكفي.

ثامناً: فيما يخصّ مجموع الأحاديث من المسلمين كافّة، فإنّ قناعتي التي تعرّضت لها في كتابي (مسألة المنهج في الفكر الديني)، تقضي بأن نعمد إلى جمع كلّ أحاديث المسلمين في موسوعة حديثيّة إسلامية واحدة؛ لأنّ هذا أحد أهم السبل لتنامي مسيرة اليقين بالحديث الشريف، دون أن يعني ذلك فقدان الأحاديث المذهبيّة الخاصّة لليقين أحياناً أيضاً. كما قمت ـ في السياق عينه ـ بتقديم اقتراح آخر في كتابي (دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة)، يقضي بموسوعة رجالية ضخمة، تجمع كلّ الرواة عند كلّ المذاهب، وكلَّ المواقف والترجمات المدوّنة حولهم عند كلّ المذاهب أيضاً، وتوضع بين أيدي الباحثين، إنّني أوافق على هذا المنهج وأدعو إليه، وقد سبق أن ألقيت في دروسي في البحث الخارج أكثر من عشرين محاضرة حول التأسيس الأصولي والحديثي لشرعنة هذا المنهج، ليستعين المسلمون بتراث بعضهم بعضاً في مجال

الحديث والدراسات الحديثية، بما يخدم مسيرة الحديث الشريف عامّة، مع قابلية هذين المشروعين لتقييدات وشروط علميّة خاصّة.

١٣٩. هل يأخذ الإمام المعصوم عند الحاجة الخمس لنفسه أم مطلقاً؟ وهل يجب عليه دفع الخمس؟

السؤال: هل يأخذ الإمام المعصوم من الخمس لنفسه، سواء كانت هناك حاجة أم لم تكن، أم أنّ حاله حال المسلمين؟ وهل يجب عليه إخراج الخمس كسائر المسلمين؟

● إذا بنينا ـ كما ذهب إليه مثل السيد الخوئي ـ أنّ سهم الإمام ملك شخصي للنبي والإمام، فيثبت له التصرّف في سهم الإمام، تماماً كما يتصرّف في أمواله الشخصيّة الأخرى التي تأتيه من التجارات وغيرها. أمّا إذا اخترنا ـ كما ذهب إليه مثل السيد الخميني وأستاذنا السيد محمود الهاشمي والسيد علي الخامنئي ـ من أنّه ملك منصب إمامة المسلمين، فيثبت للإمام التصرّف فيه بما يراه من المصلحة العامّة، ولو كان الصرف على نفسه إذا كان محتاجاً مثلاً، ويكون حاله حال سائر المسلمين. وعليه فيكون تصرّفه في الحال الأوّل تصرّفاً من موقع الملكيّة الخاصّة، فيما تصرّفه في الحال الثاني تصرّفاً من موقع الولاية أو الاستحقاق.

أمّا سهم السادة فيكون حاله حال سائر الهاشميين فيه، على الخلاف أيضاً في كونهم مصرفاً أو مالكين للسهم.

أمّا دفعه للخمس، فإذا قلنا بالرأي الأوّل، فالمفروض ـ على القاعدة ـ وجوب دفعه لسهم السادة، ولا معنى لأن يدفع من جيبه لنفسه سهمَ الإمام مادام ملكاً شخصيّاً له، إلا إذا قيل هنا بضربٍ من التعبّد. وأمّا إذا بنينا على

الرأي الثاني وقلنا بأنّ الخمس كلّه ملكٌ للمنصب، فيجب عليه دفع السهمين على القاعدة؛ لأنّ حيثية دفعه هي ملكيته الشخصيّة للمال، أمّا حيثية استلامه فهي ملكيته المنصبيّة لهذا المال، فهذا تماماً مثل وجوب دفع الزكاة على الإمام ومطلق الحاكم الشرعي لو بنينا على لزوم تسليمها للحاكم.

١٤٠. هل فكرة الأصول العدميّة في الاجتهاد مأخوذة من الفلسفة، ومن ثم فهي خطأ منهجي في العلوم الشرعيّة؟

السؤال: قرأت للعلامة الشيخ عبد الهادي الفضلي في بعض بحوثه المعنيّة بالفقه الإسلامي والاجتهاد الشرعي أنّ إرجاع الفقيه بعض الأمور عند الشك، إلى أصل العدم، هو مما تأثر به الفقه من الفلسفة؛ لأنّ أصل العدم يكون في الأمور التكوينية، وليس في التشريعيّات والاعتباريّات. وحيث إنّ الفقهاء كثيراً ما يُرجعون الأمور إلى الأصول النافية وإلى الاستصحاب وما إلى ذلك، وأخال حتى في القانون الوضعي يتمّ الإرجاع إلى أصل البراءة حتى تثبت الإدانة، أو كما يقال: المتهم بريء حتى تثبت إدانته وهكذ. فهذا معناه ـ لو صحّ رأي هذا العالِم الجليل ـ أنّنا سنواجه مشكلة كبيرة. والحلّ من وجهة نظره لهذه المشكلة هو الرجوع إلى الإطلاقات والعمومات إن وجدت، دون أن يشير إلى الحلّ عند فقدان العمومات والمطلقات. ما هو تعليقكم على هذا الكلام؟

● لم يتضح لي كيف تأثر الفقه والأصول بالفلسفة في هذه المسألة، وما هو وجه تخصيصها بالتكوينيات بالمعنى الذي يريده هذا الفقيه العلامة. بل أعتقد أنها مسألة عقلائية وعرفية وعقليّة ووجدانية أيضاً؛ لهذا لا يبدو لي هذا الكلام صحيحاً؛ فإنّ الأصول العدمية أمورٌ معتمدة ـ وبكثرة ـ حتى في القوانين الوضعيّة، فلو تأملنا طريقة تفكير القضاة أو فقهاء القانون فهم يحملون فكرة

الأصل العدمي، حتى لو لم يعبّروا عنها بهذه التعابير.

وربما كان قصد المستشكل هو كثرة حضور الأصول العملية والعدمية في الاجتهاد، على حساب الأمارات والأدلّة المحرِزة؛ فإنّ العلماء لهم طريقان في الاجتهاد من حيث الأسلوب:

الطريق الأول: هو الشروع من الأصول العدميّة والعمليّة وتحقيقها، ولهذا يبدؤون مما يسمّونه بـــ (تأسيس الأصل في المسألة)، ثم الرجوع بعد ذلك إلى الأدلّة المحرزة، فإن عثروا فيها على شيء على خلاف الأصول، عملوا به، وإلا رجعوا إلى مقتضى القاعدة التي أصّلتها الأصول العملية والعدميّة.

الطريق الثاني: وهو الذي مال إليه السيد حسين البروجردي، وأميل إليه شخصيّاً، وهو الشروع من الأدلّة المحرزة، أي من نصوص الكتاب والسنّة والعقل والبناءات المتشرّعية والعقلائيّة، فإن لم نعثر على شيء، فحينئذٍ تصل النوبة إلى الأصول.

والطريقة الثانية تقلّل من حضور فكرة الأصول في الاجتهاد عمليّاً لا نظريّاً؛ لأنّ الطريقة الأولى تفرض علينا البحث في مقتضى الأصل في كلّ مسألةٍ فقهيّة وأصوليّة تقريباً، مع أنّه في كثير من الأحيان لا نحتاج إلى الأصل بعد توفّر الدليل، فيكون البحث في الأصل تطويلاً نظريّاً تجريديّاً زائداً للمسافة واستهلاكاً للوقت بلا ضرورة.

وأمّا كلامه في ضرورة الرجوع إلى العمومات، فهو صحيح، لكنّ الفقهاء لا يرجعون إلى أصل العدم عند وجود العمومات؛ لأنّ الدليل المحرز لا يختصّ بالأدلّة الخاصّة، بل يشمل عندهم العمومات والمطلقات أيضاً. نعم قد يشتبهون في التطبيقات، فيغيب عنهم العموم، فيرجعون إلى الأصول العدمية. ولا أظنّ

أنّه يوجد أيّ دليل تاريخي على مسألة انتقال هذه الفكرة من الفلسفة إلى الفقه والأصول؛ فإنّ الأصول العدمية فكرة موجودة منذ القرون الهجريّة الأولى، ومجرّد وجود كلمة (العدم) فيها لا يعني كونها فلسفيّة، كما هو واضح؛ لأنّ العلماء اللاحقين كثيراً ما صاغوا منظومات كانت موجودة قبلهم بصياغات متناسبة مع طرائق تفكيرهم ونظام اصطلاحاتهم في القرون اللاحقة، وقد وقع كثيرون في خلط والتباس في هذا الموضوع الذي من أبرز أمثلته مسألة حجيّة السنّة الشريفة التي قيل بأنّ الإمام الشافعي قد أسّسها، وقد تعرّضتُ لذلك بالتفصيل في كتابي (حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم). وأشير أخيراً إلى أنّ مسألة اقتباس أمور من الفلسفة ليست خطأ على إطلاقها.

١٤١. هل يشرّع الرسول كما يشرّع الله؟ وهل كان له دور في تشريع بعض ركعات الصلاة؟

السؤال: سمعت من أحد الخطباء أنّ الله عز وجل أنزل الصلوات الخمس في القرآن الكريم، وكانت عبارة عن عشرة ركعات، لكنّ الرسول محمداً صلى الله عليه وعلى آله وسلّم أضاف سبع ركعات.. هل هذا الكلام صحيح؟ وهل من دليل على صحّته في مصادر أهل السنّة؟

● **أولاً**: يوجد في مصادر الحديث عند الشيعة بعض الأحاديث ـ ومنها الصحيحة السند ـ التي تدلّ على أنّ الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلّم قد شرّع بعض الأمور، وأنّ الله أجازه على ما شرّع وأمضى له تشريعاته، وفي موضوع الصلاة بالخصوص هناك رواية معتبرة السند على المشهور، وهي خبر الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لبعض أصحاب

قيس الماصر: إنّ الله عز وجلّ أدّب نبيّه فأحسن أدبه، فلمّا أكمل له الأدب قال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، ثم فوّض إليه أمر الدين والأمّة ليسوس عباده، فقال عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾، وإنّ رسول الله كان مسدّداً موفقاً مؤيّداً بروح القدس، لا يزلّ ولا يخطئ في شيء ممّا يسوس به الخلق، فتأدّب بآداب الله. ثم إنّ الله عز وجل فرض صلاة ركعتين، ركعتين، عشر ركعات، فأضاف رسول الله إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عديل الفريضة لا يجوز تركهنّ إلا في سفر، وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمةً في السفر والحضر، فأجاز الله عز وجل له ذلك، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة، ثم سنّ رسول الله النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلَي الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك، والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدّ بركعة مكان الوتر. وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان، وسنّ رسول الله صوم شعبان وثلاث أيّام في كلّ شهر مثلَي الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك. وحرّم الله عز وجل الخمر بعينها، وحرّم رسول الله المسكر من كلّ شراب، فأجاز الله له ذلك كلّه. وعاف رسول الله أشياء وكرهها ولم ينه عنها نهي حرام إنما نهى عنها نهي إعافة وكراهة، ثم رخص فيها، فصار الأخذ برخصه واجباً على العباد كوجوب ما يأخذون بنهيه وعزائمه، ولم يرخّص لهم رسول الله فيما نهاهم عنه نهي حرام ولا فيما أمر به أمر فرض لازم، فكثير المسكر من الأشربة نهاهم عنه نهي حرام لم يرخّص فيه لأحد، ولم يرخّص رسول الله لأحد تقصير الركعتين اللتين ضمّهما إلى ما فرض الله عز وجل، بل ألزمهم ذلك إلزاماً واجباً، لم يرخّص لأحد في شيء من ذلك إلا للمسافر، وليس لأحد أن يرخص [شيئاً] ما لم يرخّصه رسول الله، فوافق أمر

رسول الله أمر الله عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل، ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى» (الكليني، الكافي ١: ٢٦٦ ـ ٢٦٧؛ والحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٤: ٤٥؛ والمجلسي، بحار الأنوار ١٧: ٤ ـ ٥؛ والبروجردي، جامع أحاديث الشيعة ٤: ٨٧ ـ ٨٨؛ والحويزي، تفسير نور الثقلين ٥: ٢٨١ ـ ٢٨٢؛ والشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ٣٧٦؛ والبحراني، غاية المرام ٥: ١٣١).

ثانياً: لم أعثر عند أهل السنّة على حديث في موضوع الصلاة بالخصوص، لكنّهم يقبلون ذلك من حيث المبدأ، كيف وقد ذكروا أنّ بعض التشريعات ـ كالأذان ـ قد أُلْهِمَهُ بعضُ الصحابة، ثم نزل به الوحي ممضياً له (انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٢٧ ـ ١٢٩).

ثالثاً: يوجد حديث يعارض هذا الحديث أعلاه، ويدلّ على أنّ تشريع الركعات كان إلهيّاً، مثل خبر علي بن الحسن بن علي بن فضال، عن أبيه، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «... إنّ الله (تعالى) إنما فرض على الناس في اليوم والليلة سبع عشرة ركعة، من أتى بها لم يسأله الله (عز وجل) عمّا سواها، وإنما أضاف رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم إليها مثلَيها؛ ليتمّ بالنوافل ما يقع فيها من النقصان، وإنّ الله (عز وجلّ) لا يعذّب على كثرة الصلاة والصوم، ولكنّه يعذب على خلاف السنّة» (الطوسي، الأمالي: ٦٤٩ ـ ٦٥٠؛ وانظر مثل هذه الروايات في: الاحتجاج ١: ٣٢٩؛ وفقه الرضا: ٩٩)، فهذا الحديث يحصر ما أضافه النبيّ في النوافل، وينسب سبع عشرة ركعة التي للفريضة إلى الله تعالى. وهذه الأحاديث المعارضة ضعيفة السند هنا لاسيما بالإرسال، فهذا الحديث فيه محمد بن أحمد بن محمّد المكتب الذي لم تثبت وثاقته.

رابعاً: المقصود من هذه الأحاديث كلّها في الصلاة وغيرها (وهي تزيد عن عشرة روايات)، أنّ رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلّم، قد بلغ من الكمال والرقيّ بروحه وعقله ما مكّنه من رؤية المصالح والمفاسد التي ينبغي سنّ القوانين وفقها، فانكشفت له مصلحة سبع ركعات إضافيّة، فأمضى الله ذلك له. وهذا معناه أنّ الله كان سيشرّع هذا التشريع، ولكنّ طريقة التشريع للنبي تارةً تكون من خلال الوحي إليه، وأخرى من خلال تنامي روحه وعقله بحيث يستطيع أن يستشرف التشريعات التي سوف يشرّعها الله، فيقوم بسنّها فيمضي الله له ذلك. والحديث واضح في أنّ القضية ترجع في نهاية الأمر إلى إمضاء الله تعالى لتشريع النبي، ولا تقف عند تشريع النبي دون إمضاء الله له. كما أنّ تشريع النبي ليس مسألة اقتراح مزاجي؛ لأنّ الله لا يشرّع الأحكام دون مصالح ومفاسد ترجع للعباد، أو لأجل مجاملة النبي مجاملةً شكليّة.

ولكي أقرّب الفكرة بمثال افتراضي، يمكن أن نأخذ النظام القانوني الحالي في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، فإنّ كلّ التشريعات والقوانين ترجع بالنهاية في شرعيّتها إلى مرشد الثورة. ومرشد الثورة تارةً يقوم بنفسه بإصدار قانون أو مرسوم أو قرار مباشر مثلاً، وأخرى يترك الأمر لمجلس الشورى الإسلامي أو لغيره ليسنّ القانون، وفي الحالة الثانية يجيز مرشد الثورة هذا القانون عندما لا يتدخّل في منعه، فالقانون مرّةً يصوغه رئيس البلاد، وأخرى يصوغه غيره ويمضيه هو، وتكون الطريقة الثانية بمثابة إعطاء مكانة رمزية وواقعيّة للجهات التي سنّت القانون.

خامساً: لقد ذهب بعض علماء الإماميّة إلى أنّ أهل البيت عليهم السلام يثبت لهم أيضاً حقّ التشريع، ولو بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلّم، وقد استندوا في ذلك إلى مجموعة من الروايات المعروف أكثرها بروايات تفويض

الدين، والتي أورد بعضَها الشيخُ الكليني (٣٢٩هـ) في كتاب الكافي. وقد بحثتُ في هذا الموضوع كلّه ـ أي تشريع النبي وتشريع الأئمّة ـ في كتابي المتواضع (حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٥١٧ ـ ٥٦٩)، وتوصّلتُ إلى أنّ حقّ التشريع بالمعنى الذي ذكرتُه قبل قليل يثبت للنبيّ فقط، ولا يثبت للصحابة ولا لأهل البيت ولا لغيرهم بعد وفاة الرسول الأعظمﷺ. وهناك عدد جيّد من الأحاديث أيضاً يدعم هذا الرأي.

وقد كان ذهب إلى هذا الرأي الذي ذهبتُ إليه بعضُ العلماء مثل: السيد محمّد باقر الصدر، والمحقق الإصفهاني الرازي، والشيخ يوسف الصانعي، والشيخ محمد جواد مغنية، والسيد المرتضى، والشيخ حسن الجواهري، والسيد محمّد رضا الكلبايكاني وغيرهم.

سادساً: جاء في السؤال أعلاه أنّ الله شرّع في القرآن الكريم خمس صلوات، وهذا موضوع محلّ جدل، ففي أيّ آية كريمة شرّعت الصلوات الخمس التي نعرفها اليوم؟ هذا الموضوع حاول أن يطرحه بعض من يُعرف بـــ (القرآنيّون)، ولكنّ إثباته ليس يسيراً. نعم الصلاة مشرّعة في القرآن من حيث المبدأ، كما شرّعت بعض أوقاتها في قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا**﴾ (الإسراء: ٧٨)، لكنّ إثبات تشريع قرآني بخمس صلوات يوميّة ليس سهلاً، وإنّما جاء إثباته بالسنّة الشريفة المتواترة العمليّة والقوليّة.

١٤٢. هل يبقى من ينكر شمولية الإسلام لكلّ جوانب الحياة مسلماً أم يُحكم بكفره؟

السؤال: هل يمكن للمرء أن يبقى مسلماً وفي الوقت نفسه لا يعتقد بفكرة

شموليّة الإسلام لكلّ جوانب الحياة، سواء أكانت سياسية أم اجتماعية أم غيرهما؟

● إذا اعتقد بأنّ ما جاء به النبي محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلّم شاملٌ لكلّ مرافق الحياة، لكنّه مع ذلك كذّب النبي فيما جاء به وما نقله عن الله سبحانه، فهذا خروجٌ عن الدين الإسلامي؛ لأنّه يرجع ـ من وجهة نظر الفقهاء ـ إلى إنكار الشهادة الثانية.

أمّا إذا توصّل من خلال بحثه إلى أنّ هذه الأحكام التي جاءت في النصوص الإسلامية تستوعب الاقتصاد والسياسة والأمن والسلم والحرب والاجتماع، هي أحكامٌ جاء بها النبي لزمنه وعصره ولم يُقصد منها أكثر من ذلك، وأنّها انتهت اليوم (أي أنّها أحكام تاريخية انقضى زمنها)، أو شكّك في وجود هذه الأحكام وفي صحّة نسبتها للنبي الأعظم، ففي هذه الحال يبقى مسلماً، غاية الأمر يحكم بأنّه مشتبه فيما اعتقد من وجهة نظر من يرون شمولية التشريع الإسلامي أو خلوده؛ لأنّ غاية ما يمكن أن يرجع إليه هذا الإنكار للشمولية عند هذا الشخص هو أنّه أنكر الضروريّ من الدين، وإنكار الضروري لا يوجب في حدّ نفسه الخروج عن الدين، وإنّما يوجب الخروج عنه عندما يلتفت المنكر لهذا الضروري إلى أنّه ينكر ما جاء به النبي الأعظم وأنّه يقوم بتكذيب هذا النبي، فإذا كان قد توصّل فكريّاً إلى أنّ النبي لم يأت بهذا أو توصّل ـ ولو لشبهة تعرض عليه ـ أنّ ما أتى به النبي قصدت الشريعةُ منه تنظيمَ حياة الناس في تلك العصور، وأنّه ليس هناك استيعاب زمني لما جاءت به الشريعة، فيكون شمولها لكلّ مرافق الحياة محصوراً بتاريخ معين، ففي هذه الحال لا يكون هذا الشخص ملتفتاً إلى أنّه ينكر ما جاء به النبي واقعاً ـ بناءً على فكرة الشمولية ـ وهذا معناه أنّه مخطىء أو مشتبه أو عنده شبهة أو التباس أو ما شئت فعبّر، وهذا غير أن

يُحكم بكفره كما هو واضح، فالكفر لا يكون إلا بإنكار إحدى الشهادتين.

١٤٣. لماذا لا يرجع الفقهاء إلى المختصّين في إثبات بدايات الشهور؟ وهل هناك موقف سلبي من العلم الحديث؟!

السؤال: ذكرتم في أحد الأجوبة الموجّهة إليكم حول التقليد، أنّ الدليل النقلي على وجوب التقليد فيه مناقشة، وأنّ أقوى دليل هو الدليل العقلي، أي رجوع الجاهل إلى العالم، سيدي العزيز: لماذا لا يأخذ علماؤنا بهذا الدليل فيرجعون لأهل الاختصاص العلمي في مسألة الهلال مثلاً؟

● يلتبس هذا الموضوع على كثيرين، فيظنّون أنّ الفقهاء المسلمين يعادون العلوم الحديثة أو يتنكّرون لها، وهذا الأمر ليس صحيحاً في أغلب موارده على الأقلّ؛ لأنّ الفقهاء وعلماء أصول الفقه الإسلامي مطبقون ومجمعون على أنّ العلم واليقين حجّة في لحظته، ما دام موضوعيّاً ينطلق من دراسات إنسانيّة منطقية وممنهجة، سواء انكشف بعد ذلك أنّه أصاب الواقع أم لا.

والقضيّة التي تحصل لا تكمن في مسألة مرجعيّة العلم أو عدم مرجعيّته، وإنّما في مكان آخر بعيد عنها، وهو أنّ الفقهاء يرون الحكم الشرعي متعلّقاً بشيء يسمّونه موضوع الحكم، فمثلاً وجوب صلاة الظهر، هذا حكم شرعي، يقول فيه الفقهاء: إنّ تنشّطه (فعليته بحسب اصطلاحهم) وتعلّقه بذمّة المكلف لا يكون إلا بعد تحقّق الظروف الموضوعية للتكليف، وهي هنا أن يكون الإنسان بالغاً عاقلاً وقد زالت الشمس عليه، أي بلغت وسط السماء في المكان الذي هو فيه، فإذا تحقّقت هذه الشروط وغيرها صار وجوب صلاة الظهر عليه منشّطاً وفاعلاً، وإذا لم يحصل ذلك لا يكون الوجوب متعلّقاً به، فلو لم تصبح الشمس

في كبد السماء لا يجب عليه أن يصلّي الظهر، رغم أنّ صلاة الظهر موجودة في الشريعة الإسلامية.

لكنّ السؤال هو: من يحدّد لي موضوع الحكم الشرعي؟ بمعنى من الذي يقول لي: إنّ زوال الشمس شرط أساس في تعلّق تكليف صلاة الظهر بنا؟

يجيب الفقهاء هنا بأنّ المرجع في هذا التحديد هو المشرّع نفسه، أي الله سبحانه وتعالى، فالمشرّع ـ كأيّ مقنّنٍ آخر ـ هو الذي يبيّن حكمه الشرعي، ويبيّن حدود هذا الحكم وشروط نشاطه، فيقول لي بأنّ صلاة الظهر مشروطة بالزوال، أو هي مشروطة بشيء آخر، وهو الذي يستطيع أن يرفع هذا الشرط؛ لأنّ الشرط وعدمه شأن تشريعي بيد المشرّع نفسه.

إذا فهمنا هذه القضية البسيطة ننتقل إلى الخطوة التالية، حيث لاحظ العلماء عند مراجعتهم للنصوص الدينية أنّ النصوص على حالتين:

الحالة الأولى: أن نجدها تضع الحكم الشرعي على عنوان واقعي، دون أن تتدخّل في هذا العنوان نفسه، ومثال ذلك الزوال، فإنّ النصوص قالت بأنّ صلاة الظهر مشروطة بوصول الشمس إلى وسط السماء، وهو المسمّى بالزوال، أو قالت النصوص بأنّ صلاة الصبح ينتهي وقتها بشروق الشمس، أو قالت النصوص بأنّ شرب الماء جائز، أو قالت النصوص بأنّ لحم الخنزير يحرم أكله، وهكذا. وهنا يرى الفقهاء أنّ النص إنّما ربط الحرمة بلحم الخنزير،، وربط الجواز بالماء، وربط الوجوب بالزوال، وربط القضاء بشروق الشمس، لكنّه لم يتدخّل في معنى هذه الأمور، فشروق الشمس أمر واقعي ربط الشارع قضاء صلاة الصبح به، ولم يخترع المشرّع مفهوم شروق الشمس، ولا أعطى تفسيراً خاصّاً له به، وهذا معناه أنّ الحكم الشرعي هنا مترتّب على الشروق والزوال

وكون المأكول لحم خنزير أو المشروب ماءً، أمّا من يُثبت لي أنّ هذا المأكول هو لحم خنزير، ومن يثبت لي أنّ هذا المشروب هو ماء، ومن يُثبت لي أنّ هذا الوقت هو الزوال، وقد عبرت الشمس كبد السماء؟ فهذا شأنٌ بشري تركته الشريعة لوسائلك المعرفيّة والإثباتيّة والعلميّة.

وفي هذه الحال لو جاءت العلوم وأثبتت بالدقّة أنّ الزوال حصل في المنطقة التي أنت فيها، أو الشروق قد حصل، أو هذا اللحم لحم خنزير نتيجة إجراء الفحوصات عليه، ففي هذه الحال يؤخذ بهذه العلوم، فالعلم حجّة وله قيمته المعرفيّة.

الحالة الثانية: أن يتدخّل المشرّع نفسه في صياغة مفهوم جديد للشيء الذي ربط هو نفسه الحكم الشرعي به، وهذا شيء يحصل في الفقه الإسلامي وفي القوانين أيضاً. لكن كيف أعرف ذلك؟ أعرف ذلك بمراجعة النصوص الدينية نفسها، وهنا لاحظ الفقهاء أنّ الشريعة الإسلامية ونصوصها ربطت الصيام برؤية الهلال، ولم تربطه بواقع الشهر، هكذا فهم الفقهاء المسألة من النصّ، ولك الحقّ في أن تناقشهم في فهمهم هذا، لكنّهم يقولون بأنّ النص ما دام قد ربط وجوب الصيام برؤية الهلال، فهذا معناه أنّه لم يجعل وجوب الصيام رهيناً لثبوت وتحقّق الشهر الواقعي التكويني، كما كان وجوب الظهر رهيناً لواقع الزوال التكويني، ومن هنا اخترع الفقهاء شيئاً أسموه الشهر الشرعي مقابل الشهر التكويني، وقالوا بأنّ الشهر التكويني يبدأ منذ خروج الهلال من تحت شعاع الشمس وفراره من المحاق، أمّا الشهر الشرعي الذي فهمناه من النصوص، فيعني رؤية الإنسان للهلال وليس نفس خروج الهلال.

إنّ القانون هو اعتبارات تشريعيّة بيد المشرّع، فله أن يربط أحكامه بأيّ شيء

أراد، وهنا إذا جاءت العلوم كلّها لتثبت أنّ الشهر قد بدأ، فإنّ الفقيه يحترمها ويجلّها، ويقول: إنّني أقطع وأؤمن معكم بأنّ الشهر التكويني قد بدأ، ولا مشكلة عندي، لكنّ وجوب الصيام ـ بحسب ما فهمت أنا الفقيه شخصيّاً ـ ليس مربوطاً بما أثبتته العلوم من الشهر التكويني، بل مرتبط بما أثبته النصّ من الشهر الشرعي، وهذا ليس إنكاراً لقيمة العلم، بل هو تغايرٌ بين ما يُثبته العلم وبين ما يبني الشرعُ وجوبَ الصيام عليه، هكذا يفهم الفقهاء القضيّة.

سأعطي مثالاً آخر، مسألة الحيض، فالفقهاء لديهم أحكام مرتبطة بالحيض، مثل ما هو المعروف بينهم من أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيام، وهنا إذا جاء العلم وأكّد أنّ هذا الدم الخارج من هذه المرأة هو حيض، رغم أنّه لم يستمر أكثر من يوم واحد، وأنّه هو نفسه الدم الذي يتكوّن في الرحم نتيجة أوضاع خاصّة تؤدّي إلى خروجه عند العادة الشهرية. إنّ الفقهاء هنا يقولون للعلم: نحن نحترم اكتشافك وإخبارك لنا، لكن مع ذلك نحن نقول للمرأة بأنّه يجب عليها أن لا تعتبره حيضاً، لماذا؟! لأنّنا فهمنا من النصوص أنّ الشرع اخترع مفهوماً شرعيّاً قانونيّاً للحيض غير مفهومه التكويني، ورتّب الأحكام كلّها على هذا المفهوم الشرعي، فصار هناك حيضٌ تكويني، وصار هناك حيض شرعي، وأحكام الحيض تترتّب على الحيض الشرعي، فيما يثبت العلمُ الحيضَ التكويني.

وبهذا نفهم أنّ عدم عمل الفقهاء أحياناً بمواقف العلم يرجع إلى اختلاف موضوع الحكم الذي ترتّبت عليه الأحكام وبيّنته النصوص بحسب فهم الفقهاء. وإذا أردت أنّ تناقش الفقهاء في فهمهم فليس المدخل للنقاش معهم هو أنّكم وقفتم بوجه العلم، فهذا المدخل غير صحيح، بل تناقشهم في أنّ فهمكم للنصوص على أنّها أرادت إثبات شهرٍ شرعي غير الشهر التكويني، أو

أرادت إثبات نفاس أو حيض شرعي غير النفاس أو الحيض التكويني، أو أنّها أرادت إثبات منيٍّ شرعي للمرأة غير المنيّ التكويني الذي ينفي العلم وجودَه أو غير ذلك.. هذا الفهم منكم غير صحيح، فمركز الموضوع هو فهم النص وسلامة هذا الفهم، لا تناقض الشرع مع العلم في هذه القضايا.

وعليه، إنّ العلم حجّة مطلقاً في كلّ الأمور عند الفقهاء، بل لديهم بحثٌ في أصول الفقه تحت عنوان (حجّية القطع والعلم) يُطبِقُون عليه في الجملة، وإذا رأينا عدم أخذ الفقهاء أحياناً بنتائج العلوم، فهذا معناه أنّ موضوع الحكم الذي تترتّب عليه الأحكام والنتائج القانونية ليس هو الواقع الذي يكشف العلم الحديث عنه، وإنّما هو أمرٌ جعليّ اعتباري تشريعيّ قانوني يفترضه الشارع المقدّس نفسه ويبني الأحكام عليه، كالشهر الشرعي والحيض الشرعي وغير ذلك. ومنه نفهم أنّ المدخل لمناقشة الفهم هو منهج فهمهم للنصوص لا تصادم فهمهم مع العلم الحديث، كيف وهم يجمعون على ضرورة الرجوع لأهل الخبرة، ويرتّبون آلاف الآثار على أقوال أهل الاختصاص في مختلف الأبواب الفقهيّة.

هذا، وقد كانت لي بعض البحوث النقديّة المتواضعة على طريقة فهم الفقهاء لهذا الموضوع، لا مجال للحديث عنها الآن؛ بسبب ضيق المقام، نتركها لمناسبة أخرى. كما يهمّني أن أشير أخيراً إلى ضرورة الإقرار بأنّه توجد حالة عند بعضٍ قليل من العلماء، من الجهل بواقع ما وصلت إليه العلوم الحديثة وهذا يوجب عدم تصديقهم أحياناً بما تقوله هذه العلوم، ويعتبرونها ظنّاً أقلّ من اليقين وأقلّ من الاطمئنان، وهذا لا ينبغي إغفال وجوده في بعض الأوساط، وطريق تلافيه هو بفتح آفاق طلاب الحوزات الدينية على المنجزات العلمية الجديدة وطريقة

تعاطيها مع الأمور.

١٤٤. هل ما تزال وسائل إثبات الاجتهاد التي ذكرها الفقهاء تحظى بجدوائية وقيمة اليوم؟

السؤال: هل طرق إثبات الاجتهاد المذكورة في الرسائل العملية لا زالت تحتفظ بجدوائيّتها، خصوصاً أنّه عند البحث عن المجتهد نجد اختلافات حول اجتهاده، وبالتالي هل يمكن أن يرجع الباحث إلى إطمئنانه؟

● أعتقد بأنّ الطرق التي ذكرها الفقهاء للتوصّل إلى إثبات اجتهاد شخص هي طرق عقلانية عامّة وليست طرقاً دينية فقط، فأنت إذا أردت أن تثبت أنّ فلاناً طبيبٌ متخصّص، فإمّا أن تكون أنت من المتخصّصين أو المطّلعين بدرجة جيّدة على علم الطبّ، فتحتكّ به وتحاوره أو تقرأ له أبحاثه، فيتبيّن لك علمه (وهذا من سبيل العلم الذي يذكره الفقهاء)، أو لا يكون لديك الخبرة الكافية في مجال الطبّ، بحيث تستطيع أن تعلم أنّ فلاناً متخصّص في الطب أم لا، وفي هذه الحال من المنطقي أن ترجع إلى المتخصّصين في هذا العلم، لتسألهم عنه سواء كانوا متعدّدين أم كانوا شخصاً واحداً وسواء كانوا عدولاً في دينهم أم مجرّد ثقات مأمونين في شهادتهم (البيّنة أو شهادة الثقة). وفي حالة علم الطبّ هناك الشهادة التي يحملها الطبيب، والتي يمكنه أن يطلعك عليها، بحيث تكون بمثابة البيّنة أو إخبار الثقة بل الثقات (وهم الجهة العلميّة المصدّرة للشهادة والمصدّقة عليها) بتخصّص فلان في هذا العلم أو ذاك.

فالطرق التي يذكرها الفقهاء لم يأتوا بها أساساً من نصوص دينية محدّدة بموضوع التقليد والاجتهاد، وإنّما هي قواعد عامّة في مجال إثبات الأشياء،

أخذوها من النصوص العامّة ومن النهج العقلائي والعقلاني على مستوى وسائل الإثبات القانوني. من هنا أعتقد بأنّ هذه السبل ما تزال تملك منطقيّتها وانسجامها الداخلي.

لكنّ المشكلة التي تميّز الجوّ العلمي الحوزوي اليوم عن غيره في هذا الإطار (وإن كانت سائر المؤسّسات العلمية في عالمنا العربي تعاني من مشاكل غير قليلة أبداً، وبعضها يشبه مشاكل الوضع الحوزوي)، والتي تبدي لنا الوضع مأزوماً، ترجع إلى عناصر، أهمّها من وجهة نظري عنصران:

العنصر الأوّل: التجاذبات التي حصلت خلال نصف القرن الأخير، ونتيجة انفتاح مجالات النفوذ الاجتماعي والسياسي لكثير من العلماء عبر طرق وقنوات لا تنحصر بالإطار العلمي، فأنت الآن تجد إمكانيةً أكبر لادّعاء شخصٍ الاجتهاد حتى لو لم يكن مجتهداً واقعاً، وذلك أنّ عناصر: المال والقدرة الإعلامية والنفوذ السياسي، يمكنها أن تؤمّن له قدرةً ترويجيّة جيّدة، فتجد في خدمته ماكينة إعلامية جيّدة، تحاول ـ لمصالح ثانوية هنا وهناك ـ أن تقنع نفسها أو تقنع الآخرين باجتهاد فلان أو فلان أو أعلميّتهما، كما أنّ إمكانيات التزوير باتت كبيرة اليوم نسبيّاً، فبإمكان الكثيرين ممّن لا يوثّقون كتبهم بالهوامش والمصادر أن يجمعوا كتاباً فقهيّاً مهمّاً من كلمات الآخرين دون أن ينسبوها إليهم، فيظنّ غير المتابعين ـ ومنهم كثير من الحوزويين أنفسهم ـ أنّ هذا الشخص متعمّق، ولو أنّهم راجعوا مصادر الموضوع الذي كتب فيه لرأوا الاقتباس بأمّ أعينهم. كما وقد بات من الممكن اليوم ـ بل قد حصل ـ أن يُستخدم أشخاص لأغراض مالية، كي يقوموا بتدوين بحوثٍ علميّة يتمّ نشرها في السوق باسم الشخص الذي يدّعي الاجتهاد.

إنّ التواصل الإعلامي والقدرة المالية والنفوذ الاجتماعي أو السلطوي وغيرها من الأمور، عناصر يمكن أن تفتح على مساحات في هذا العصر لادّعاء الاجتهاد، وما يميّز الأمور في عصرنا الحاضر ـ نتيجة التجاذبات وتعدّد التيارات ـ هو أنّ الكثير من المرجعيّات لا تستطيع أن تشهد بعدم اجتهاد فلان أو فلان؛ لأنّ هذه الشهادة قد تفضي إلى توتّرات اجتماعية أو سياسية على أرض الواقع، فيختار هؤلاء العلماء السكوت لمصالح ثانوية مجتمعيّة، ومن ثم يؤدّي ذلك إلى تكريس اجتهاد فلان الذي يعلم أهل الاختصاص أنّه لا حظّ له في هذا المجال، أو قد يكون له حظّ قليل.

العنصر الثاني: عدم وجود منهج محدّد وشامل لإعطاء شهادات الاجتهاد في الحوزات العلميّة، وسأشرح مقصودي، فلا توجد في المؤسّسة الدينية اليوم مرحلة علميّة يقطعها الطالب ثم يحظى بشهادة اجتهاد على أساسها كما هي الحال في الجامعات العصريّة، فأنت تجد طالب العلم يحضر عشر أو عشرين سنة دروس البحث الخارج في الفقه والأصول عند كبار الأساتذة، فإذا هو أراد تحصيل إجازة الاجتهاد، فإنّه يحاول التقرّب من الأستاذ وإبداء مهاراته أمامه، ممّا قد يعطيه فرصةً كي يمنحه الأستاذ شهادةً في الاجتهاد، ولكنّ الكثيرين ليس لديهم هذا المزاج، عنيت مزاج التقرّب والملازمة للفقيه، ومن ثمّ يُحرمون من هذه الشهادة، فلا توجد جهة إدارية تقوم بتلقّي هذا الطالب بعد عشر سنوات مثلاً من حضور الدراسات العليا لكي توفّر له الظروف للحصول على شهادة، فتبقى خطواته شخصيّةً، فأنت في الجامعة تنهي مرحلة الدراسات العليا ويلزمك كي تحصل على الشهادة أن تقوم بتقديم أطروحة دكتوراه، فيراجعها الأساتذة وتتمّ مناقشتها وينتهي الأمر، وهذا ما حصل اليوم في الحوزة العلمية في

مدينة قم، لكن على مستوى شهادات الماجستير وأمثالها، لا على مستوى شهادات الاجتهاد، فإنّ الأمر ما يزال محدوداً للغاية، وإن كانت إدارة الحوزة العلمية ـ فيما يبدو لي ـ تحمل هذا الهمّ.

ومن هنا، تدخل عملية أخذ الشهادة في سياق العلاقات الشخصيّة مع المرجع أو الفقيه، لا في سياق قانون عام يوفّر للجميع إمكانية الوصول إلى هذه الشهادة. كما أنّ المانحين من الأساتذة لإجازات الاجتهاد هم أيضاً يخضعون في هذا الأمر لاعتبارات كثيرة، فلو أنّ شخصاً يملك مقوّمات الاجتهاد لكنّه محارب فكريّاً أو سياسياً في الحوزة، فإنّه من الصعب أن يحظى بمن يشهد بعلمه؛ لأنّ القضيّة تدخل دائرة التعقيدات والتجاذبات والحسابات، وتنشط فيها جماعات الضغط. فالتقديرات والتقويمات تتبع في بعض الأحيان الموقف من الشخص نفسه، فإذا انتمى إلى تيار فكري معيّن فمن الممكن أن يتمّ تشويه صورته أحياناً، فيتحفّظ المجتهد عن أن يمنح إجازة اجتهاد لهذا الشخص، والعكس هو الصحيح؛ فلو أنّ شخصاً كان يواجه تياراً فكرياً ما وكانت هناك حاجة لتقويته، فإنّه من الممكن أن يتمّ التخلّي عن بعض التشدّد في منحه إجازة اجتهاد، وفي تقويم وضعه لمصلحة نوعية، لكي يبدو فقيهاً معتمداً في مواجهة شخصٍ آخر أو تيارٍ آخر.

يضاف إلى هذا كلّه أنّ بعض الفقهاء يتحفّظ جدّاً من إعطاء شهادة اجتهاد حتى لمن يراه أهلاً، انطلاقاً من أنّ تجربة الواقع تستدعي ذلك، حيث قد يقوم من يأخذ الإجازة بتصرّفات أو طروحات تحسب في نهاية المطاف على المجيز، فيطالَب كيف أعطاه إجازةً؟ ولهذا بات التحفّظ واضحاً عند بعض الفقهاء في هذا المجال، وكلّما صار هذا الفقيه مرجعاً للتقليد تناقص احتمال إعطائه شهادةً

لغيره في الاجتهاد نتيجة تعقيدات الواقع هذه.

يضاف إلى هذا كلّه أيضاً أنّ التحوّلات الفكريّة في القرن الأخير أحدثت مناهج متعدّدة في الاجتهاد داخل الحوزات العلميّة، وهذا الاختلاف يجعل من يتبنّى منهجاً ما غير معتدّ بمن يعمل وفق المنهج الآخر ويراه سطحيّاً، فيما نرى من يأخذ بالمنهج الآخر غير معتدّ بمن يعمل على المنهج الأوّل ويراه غير عرفي ولا لغوي، وإنّما محض تأوّلات وتكلّفات وتخمينات وغير ذلك، وهذا أيضاً يترك بصماته على شهادات الاجتهاد.

هذا الواقع موجود بدرجة معيّنة (لا أنّ الواقع كلّه هكذا، فهذا ظلم للواقع الحوزوي)، لكنّني أعتقد أنّ من يحمل إجازة اجتهاد حقّاً هم في الغالبية الساحقة مجتهدون وفق السائد، فمن النادر القليل أن لا يكون الأمر كذلك، لكنّ الكثير ممّن لم يأخذ إجازة اجتهاد هم في الواقع مجتهدون.

نعم، قد تجد من لديه إجازات اجتهاد لكنّه غاب عن ملكة الاجتهاد نتيجة غيابه عن الممارسة البحثيّة والتدريسيّة، وهذه ظاهرة واضحة عند البعض القليل من الكبار في السنّ، ممّن لم يواصلوا مسيرتهم البحثية والتدريسية، ولهذا فمن المنطقي ـ بنسبةٍ ما ـ ما ذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين ـ كالسيد محمّد حسين فضل الله ـ من أنّ الممارسة ضروريّة في مجال الاجتهاد والتقليد.

وعليه، فتجاذبات الواقع هذه وكوننا نمرّ في مرحلة حرجة، يمكن أن يوحي للآخرين بأنّ وسائل الإثبات التي طرحها الفقهاء غير ذات جدوى، أو أنّها لا تستطيع أن تعكس لنا الواقع بأمانة ودقّة، ليس لنقص فيها بل لارتباك في الواقع نفسه. ولكنّ الفقهاء قالوا بأنّه في هذه الحال لا يحكم باجتهاد شخص ما لم نثبت اجتهاده، ولو تعارضت الشهادات أخذ بأكثرها خبرويّة أو بمن يكون الوثوق

بها أقوى، وإلا تساقطت الشهادات على وفق القاعدة.

وأمّا الاطمئنان الشخصي بالاجتهاد فهذا لا قيمة له من الناحية الموضوعيّة ما لم يقع من شخص مطّلع على العملية الاجتهادية وفاهم لطبيعتها؛ لكي يستطيع تقويم الأشخاص ولو لم يكن في حدّ نفسه مجتهداً، وإلا فهو كاطمئنان شخص عادي بخبروية آخر في الطب رغم أنّ هذا الآخر لا يملك أيّ شهادة ولا يوجد شياع مفيد للعلم فيه ولم يتمّ اختباره بشكل مباشر.

١٤٥. كيف جاز للفقهاء إبطال أعمال المكلّفين بدون تقليد، استناداً للسيرة العقلائية التي لا تفيد إلا الجواز؟!

السؤال: إذا كانت أدلّة وجوب التقليد تعتمد على السيرة العقلائية فهنا لنا تساؤلات: إنّ نفس قيام العقلاء بذلك لا يفيد الوجوب بل أقصى ما يفيده هو الإباحة. كما أنّ الوجوب لا نستطيع إثباته من طريق النقل لضعف المرويّات، وعليه نسأل: كيف جاز للفقهاء إبطال أفعال المكلّفين التي من دون تقليد اعتماداً على أمرٍ مظنون؟

● لا يستدلّ الفقهاء والأصوليون بالسيرة العقلائية هنا، بمعنى أنّ العقلاء عملوا بهذا إذاً فيجب العمل على وفق ما عملوا به، بل يستدلّون بعنصر الإلزام العقلائي، الذي يُفهم من ذمّ العقلاء لشخص لا يرجع إلى أهل الخبرة في الأمور التي لا خبرة له بها، فلو أنّ شخصاً أصيب بمرض ثم قال: أنا لا أرجع إلى أهل الخبرة بل أعمل بما أرى، والحال أنّه لا فهم له بالطبّ، فإنّ العقلاء يذمّونه، وعنصر الذمّ والمؤاخذة هذا نفهم منه أنّ العقلاء لا يجيزون الرجوع إلى أهل الخبرة فحسب، بل يلزمون بذلك حفظاً للمصالح النوعية، فلا يقبل العقلاء أن

يترك الناس الرجوع إلى أهل الاختصاص، بل يرفضون هذا أشدّ الرفض.

تصوّروا معي أنّ الناس في كلّ القضايا الطبية والهندسية والمعمارية والتقنية لا يرجعون إلى أهل الخبرة، بل كلّ شخص يتصرّف بما يراه مناسباً، إنّ هذه الظاهرة يرفضها العقلاء ويرونها توجب الهرج والفوضى، وما يستدلّ به الفقهاء هو عنصر الارتكاز الملزم بالرجوع لا عنصر الممارسة الخارجية التي لا تكشف سوى عن الجواز والمشروعية.

ونفس الشيء يجري في قول الأصوليين بحجية خبر الواحد مثلاً، فهم يستدلّون بالسيرة العقلائية، ويقصدون بذلك أنّ العقلاء يُلزمون بالعمل على وفق إخبار الثقة. وبناء عليه، فالسيرة تكشف عن عنصر الإلزام المستكنّ في الوعي العقلائي، وهذا العنصر ـ إضافة إلى الممارسة الخارجية ـ يشكّل مركز الإمضاء الشرعي لهذه السيرة، حتى لو كانت كلّ الروايات الواردة في باب التقليد ضعيفة، هذا ما يقوله الفقهاء.

إنّني أعتقد أنّ التقليد ظاهرة بشريّة من حيث المبدأ، ويعمل عليه أهل السنّة أيضاً، فهم يرجعون للمفتين والفقهاء ومشايخ مناطقهم والمشايخ الذين يتصدّون للإفتاء عبر وسائل الإعلام وغيرها، وليس حكراً على الشيعة، نعم الامتياز الذي هو موجود في الفكر الشيعي يكمن في نظريّة تقليد الأعلم من جهة، وحرمة تقليد الميّت من جهة ثانية، فإنّ هاتين النظريّتين المشهورتين عند الإماميّة هما اللتان تخلقان عنصر المركزية في التقليد عند الشيعة، وتصنعان ظاهرة المرجعية العليا والتقليد الواسع الذي نشاهده اليوم في حياتنا، لاسيما عندما نضم إليهما فكرة إرجاع الحقوق الشرعية والأخماس إلى المرجع الأعلى أو وكلائه، فعلينا أن نحدّد مركز التمايز، كي نعرف أين ينبغي البحث والتداول.

وأمّا إبطال الأفعال فليس بالشيء الجديد، والمشكلة أنّ بعضنا لا يفهم طريقة تعامل الفقه الإسلامي مع الأمور، فالفقهاء هنا قالوا بأنّ من لا يعمل على وفق التقليد، ثم لا يتبيّن أنّ عمله هذا مطابق للواقع أو مطابق لفتاوى من كان يجب عليه تقليدهم فسوف يكون باطلاً، بمعنى غير كافٍ وغير مجزء وغير موجب لفراغ الذمّة عن التكاليف التي توجّهت إليه؛ لأنّ هذا الفعل لا يحرز تطابقه مع المأمور به في الشريعة حتى يكون مجزياً، فأنا لو صليت بطريقة معيّنة من دون الاستناد في الصلاة هذه إلى فتوى شخص أو إلى اجتهادي الشخصي أو إلى الاحتياط، فهنا لا أستطيع تحصيل فراغ الذمّة، فذمّتي كانت مشغولةً بالصلاة، لكن هل فرغت ذمّتي نتيجة ذلك بحيث لا يجب عليّ الإعادة ولا القضاء أم لا؟ لا أعرف، فالأمر محتمل، فإذا أحرزت أنّ فعلي هذا كان مطابقاً للواقع الذي أراده الله ـ كما لو طابق الاحتياط ـ فسوف أتأكّد من أنّني أتيت بالفعل الموجب لفراغ الذمّة، وكذا لو اعتمدتُ على فتوى فقيه بحيث طابق ما فعلتُه مع فتواه، فهنا حيث يجيز لي الشرعُ التقليدَ فسيكون تطابق فتواه مع عملي موجباً لتصحيح العمل، وفي غير هاتين الحالتين لا أتأكّد من صحّة عملي ما دمت غير مجتهد، والقاعدة العقلانية تقول بأنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ومن هنا عبّر بعضهم ـ على ما في بالي ـ بأنّ البطلان هنا هو بطلان بنظر العقل ومرتبط بباب الإجزاء، ولهذا قد يصحّ القول بعدم وجود نصّ على التقليد، لكنّ هذا لا يعني عدم لزوم التقليد.

وشبيه هذا الكلام يجري في مجال المعاملات أيضاً، فلو أوقعت عقد بيع بطريقة معيّنة، ثم لم أعرف هل هذا العقد يطابق شرع الله أم لا؟ فلو طابق صحّ العقد ونفذ مثلاً وترتبت عليه نتائجه القانونية من نقل الثمن إلى البائع والمثمن

أو السلعة إلى المشتري، ولو لم يصحّ لا تترتب عليه النتائج القانونية، فأنا الآن لا أعرف هل يرتب الشرع عليه النتائج فأتمكّن من التصرّف في الثمن عندما أكون أنا البائع أم لا يرتّب الشرع الصحّة والجواز والأثر هنا فلا يحقّ لي التصرّف في الثمن من باب أنه ملك لي؟ فإمّا أن أعلم بأن فعلي ومعاملتي مطابق لواقع الشريعة، أو أرجع إلى من يجوز لي الاكتفاء بقوله، وهو الفقيه أهل الخبرة في الأمور الشرعية، فإذا فعلت هذا استطعت ترتيب الأثر على المعاملة البيعية، وإلا فأنا لا يمكنني ترتيب الأثر ـ حيث إنّ الأصل أنّ المعاملة لم تقع قانونيّاً ونحن نشك في وقوعها ـ لأنني لا أعلم بموقف الشرع من هذه المعاملة مثلاً ما دمت ليست مجتهداً حسب الفرض.

هذا ما يريده الفقهاء. والبطلان هنا بطلان فقهي، بمعنى أنّ إحراز تصحيح فعله هذا ليس له مبرّر ما دام قد فعل الفعل من غير وجهه، ولم يحرز مصادفة تطابق الفعل للواقع أو للحكم الظاهري المجزئ، ولا يعني ذلك عدم قبول عمله يوم القيامة، فهذه مسألة أخرى، وأقصد بذلك أنّ البطلان هنا طريقي، بمعنى أنّ إبطالنا لعمله يوجب عليه تصحيح فعله، فلو صلّى بلا ركوع مثلاً لزمته الإعادة؛ والسبب في ذلك أن التقليد في نفسه تكليف طريقي وليس ذاتياً، فلا يجب على الإنسان التقليد، بل يجب عليه تفريغ ذمّته وتصحيح أعماله، ولا سبيل ـ من الناحية المنطقية ـ أمامه إلا العلم بواقع الشرع الموجود في اللوح المحفوظ بدليل قاطع، أو الاجتهاد الشخصي أو الاحتياط أو الرجوع لمن يعرف من الفقهاء، أمّا أنّ الله يعاقبه لو لم يقلّد أم لا، فهذا لا علاقة للبحث الفقهي هنا فيه، وليس قبول الأعمال مشروطاً بالتقليد كما يقولون مثلاً بأنّ قبول

الأعمال مشروط بالولاية، فالمسألتان مختلفتان فليلاحظ جيداً، فقد نقبل شرط العمل بذلك، وقد لا نقبل، لكنّه على أيّ حال موضوع آخر يرتبط بعلم الكلام لا بعلم الفقه.

١٤٦. طلب توضيح مسألة فقهية في كتاب الصوم من (تحرير الوسيلة)

السؤال: هناك عبارة في كتاب (تحرير الوسيلة) للإمام الخميني، في باب الصوم، عند الحديث عن مفطّرية البقاء على الجنابة إلى طلوع الفجر، يقول فيها: «... ولو نام مع احتمال الاستيقاظ، فلم يستيقظ حتى طلع الفجر، فإن كان بانياً على عدم الاغتسال لو استيقظ أو متردّداً فيه أو غير ناوٍ له، وإن لم يكن متردّداً ولا ذاهلاً وغافلاً، لحقه حكم متعمّد البقاء على الجنابة...». السؤال: ماذا يقصد من «وإن لم يكن...» فقد راجعتُ كتاب العروة الوثقى للسيّد اليزدي فلم أجد سوى صوراً ثلاثاً، فإنه إما أن يكون مع العزم على ترك الغسل، وإما أن يكون مع التردّد في الغسل وعدمه، وإما أن يكون مع الذهول والغفلة عن الغسل. فأرجو التوضيح.

● نوم المجنب مع احتمال الاستيقاظ له في خصوص المقطع الذي نقلتموه صور ثلاث، بحسب عبارة السيد الخميني، التي يخالف فيها صاحب العروة، وهذه الصور الثلاث هي:

الأولى: البناء على عدم الاغتسال لو استيقظ.

الثانية: أن يكون متردّداً في الاغتسال لو استيقظ.

الثالثة: أن لا يكون ناوياً للاغتسال (وهو غير أن يكون ناوياً لعدم الاغتسال الذي فرض في الصورة الأولى، حيث هناك تغاير بين عدم النية ونية العدم كما هو واضح).

وهذه الصورة الثالثة حيث إنّها بذاتها تستوعب الصورة الثانية؛ لأنّ المتردّد يصدق عليه أنّه غير ناوٍ، وتستوعب أيضاً ما جاء في آخر المسألة؛ لأنّ الذاهل والغافل يصدق عليه أنّه غير ناوٍ، لذا خصّص السيد الخميني المراد منها بخصوص كلّ حالة لا يكون فيها ناوياً، وفي الوقت عينه لا يكون فيها متردّداً ولا غافلاً ولا ساهياً، كأن يستيقظ مجنباً فيلتفت إلى ضرورة الاغتسال لكن ينام محتملاً الاستيقاظ دون أن يفكر في الموضوع أو يبالي به، فهذا لا يصدق عليه التردّد؛ لأنّه لم يحصل في نفسه تذبذبٌ في أنّه سيغتسل لو استيقظ أو لن يغتسل، كما لا يصدق أنّه ذاهل أو غافل فهو ملتفت، غير أنّه لم يبال بالمسألة ونام بلا أيّ قصد كما يحصل مع بعض الناس، فهذه الصورة لم ترد في تشقيقات صاحب العروة، رغم أنها صورة مفروضة ومعقولة؛ حيث لا يصدق في موردها التقسيم الثلاثي الأصلي الذي ذكره صاحب العروة، فليس هذا الشخص عازماً على الترك ولا هو بالمتردّد ولا هو بالغافل أو الناسي؛ لذا طرح السيد الخميني شقّاً جديداً، وحكم فيه ببطلان الصوم على تقدير عدم الاستيقاظ مع احتماله قبل النوم للاستيقاظ.

والمستند فيه ـ فيما يبدو لي ـ هو عدم صدق ولا تحقّق النية من هذا الشخص للصوم، ولذا حكم الإمام الخميني بالبطلان.

١٤٧ـ ما هو (العول والتعصيب) في الفقه السنّي، والذي ترفضه الإماميّة؟

السؤال: ما معنى العول والتعصيب اللذين يذكران في أحكام الإرث في الفقه الإسلامي، وترفضهما الإماميّة؟

● تركة الميت لها ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن تساوي السهام التي للورثة، وهذا لا إشكال فيه.

الحالة الثانية: أن تزيد السهام على التركة وتكون التركة أقلّ من مجموع السهام، مثل أن تتوفى المرأة ولها بنتان مع زوج وأبوين، فإنّ للبنتين في الشريعة الإسلاميّة الثلثين، وللأبوين السدسين، وللزوج الربع، وهذا يزيد عن الرقم الصحيح. وهنا يقول أهل السنّة بالعول، ومعناه فرض مجموع الثلثين والربع والسدسين معاً، ثم ينقص من كلّ واحد مقدار نسبته إلى النقص الموجود في التركة، كما لو افترضنا أنّ الميت هذه تركته، ولكن كان عليه دَينٌ، فإنّ الدَّين يُخرَج من حصص الورثة جميعاً بالنسبة، مثلاً لنفترض أنّ التركة هي رقم واحد، والسهام هي رقم واحد وربع، فهنا الربع نفترضه وكأنّه كان على الميت دين فيخسر كلّ واحد من الورثة بمقداره من الربع، وهذا ما يسمّى بالعول.

الحالة الثالثة: أن تنقص السهام عن التركة، أي تزيد التركة على السهام، كما لو مات الرجل وله بنت واحدة وزوجة، فللبنت النصف وللزوجة الثُمُن، والنصف مع الثمن لا يساوي مجموع التركة، فماذا نفعل في الباقي؟ هنا قال أهل السنّة بالتعصيب، ومعناه إعطاء الزائد للعُصبة من أقرباء الرجل من طرف الأب، كالأخ والعم وأولادهم، مع أنّ هؤلاء لا يرثون مع وجود الطبقة الأولى التي هي الزوجة والبنت، أمّا الشيعة فيرفضون كلًّا من العول والتعصيب.

١٤٨. هل يجوز إجهاض ولد الزنى؟ وهل يلحق بأسرة والديه مثله مثل سائر الأولاد؟

السؤال: **هل يجوز إجهاض الولد الذي تحمل به أمّه عن زنى؟ وإذا جاء إلى الدنيا، هل يكون إبناً أمّ لا يكون له أب ولا أمّ ولا أخت ولا أسرة ولا غير ذلك؟**

وما ذنبه؟

● الولد الذي تحمل به أمّه عن زنى حكم إجهاضه هو حكم أيّ ولدٍ آخر. وأمّا مسألة اعتباره ابناً لأبويه، ومن ثم ترتيب آثار البنوّة عليه، فهذه مسألة كان يرى فيها الفقهاء رأياً تغيّر اليوم، فقد كانوا يعتقدون أنّ الزنا لا تترتّب عليه آثار البنوّة الشرعيّة، ولا يلحق ابن الزنا بوالديه من الناحية الفقهية والقانونيّة؛ لأنّ الحديث الشريف كان يقول: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، وهذا يعني أنّ الزنا لا تترتب عليه أيّة نتائج قانونيّة كتلك التي تترتب على الزواج والفراش الشرعي.

ولكنّ الكثير من الفقهاء المتأخّرين ـ ومن أعمدتهم السيد الخوئي ـ ذهبوا إلى أنّ ولد الزنا هو ولد عادي يلحق بوالديه وأسرته كسائر أولادهما؛ لأنّ البنوّة والأبوّة والأمومة عبارة عن ظواهر تكوينية لا علاقة لها بالموقف الشرعي، فنحن لا نحتاج لنصّ شرعي يثبت بنوّة ولد الزنا لوالديه ولا أبوّة الزاني لابنه من الزنا، ويكفينا أن لا يسلب الشارع المقدّس عنه هذا الوضع حتى نرتّب عليه هذه النتائج، ولم يأت في الشريعة الإسلاميّة أيّ إلغاء لأيّ قانون أسري أو حقوقي في حقّ ولد الزنا، إلا في مسألة الإرث، فله كامل الحقوق على أسرته ووالديه، ومثله مثل الولد العادي بالنسبة إليهم، سوى أنّه لا يرث منهم بعد وفاتهم، فلو مات والده لا يستحقّ شيئاً من تركته.

وقد اتفق الجميع على أنّ ولد الزنا لا يرث من أبيه ومن أقارب أبيه، وبالعكس أي لا يرثه أبوه ولا من يتقرّب إلى أبيه، وذهب كثيرون إلى أنّه لا ترثه أمّه ولا أقاربها، وبالعكس فلا يرث هو أمَّه ولا أقاربَها، ولكنّ بعض الفقهاء استشكل في عدم إرث ولد الزنا لأمّه وأقاربها وبالعكس، وتحفّظ على هذا

الحكم، واعتبر أنّ النصوص دلّت على خصوص الأب وأقاربه، بل وردت نصوص بالتوريث لطرف الأم، ولهذا أفتى بذلك بعض الفقهاء المعاصرين مثل الشيخ محمد إسحاق الفيّاض.

وطبعاً هذا الحكم كلّه خاصّ بولد الزنا مع والديه وأقاربهم، أمّا علاقة الإرث بينه وبين زوجته وأولاده فتبقى على حالها، فلو تزوّج ولد الزنا من فتاة ثم صار لديه أولاد، فإنّ زوجته ترثه لو توفّي، وكذا أولاده، وبالعكس بمعنى أنّه يرثهم لو توفّوا قبله.

وعلى أيّة حال، فالمعروف بينهم أنّه حيث لا علاقة توارث بين ولد الزنا ووالديه فإنّ إرثه ـ عندما لا يكون له وارث غيرهم ـ يذهب إلى الحاكم الشرعي. وما توصّلت شخصيّاً إليه هو أنّه تترتّب عليه جميع آثار البنوّة، غاية الأمر أنّ والده الزاني لا يرثه، لكنّه يرث والده ووالدته وأقاربهما.

ولا بأس هنا برفع التباسٍ، ربما يقال بأنّه موجود في كلمات السيد الخوئي الذي نسبنا إليه القول بإلحاق ولد الزنا بوالديه فيما عدا الإرث، حيث جاء في كتابه (منهاج الصالحين في الجزء الثاني، المسألة رقم: ١٣٧٠، من كتاب النكاح، فصل أحكام الاولاد)، النصّ التالي: «لا يجوز للزاني إلحاق ولد الزنا به، وإن تزوّج بأمّه بعد الزنا، و كذا لو زنى بأمة فأحبلها ثم اشتراها»، فقد يتساءل: هل المقصود من المسألة إلحاق ولد الزنا (من غيره) مثلاً؟ ولكن ما معنى وإن تزوّج بأمّه بعد الزنا؟ هل يعني تزوّج بأمّه بعد أن زنى بها ثم أنجبت من تلك العمليّة؟ أم يعني تزوّجها بعد أن زنى بها بنفسه، ثم أنجبت الولد من مائه؟ ثم ينبغي أن يلاحظ ما فرّع عليه من حكم الولد الناتج من مائه بالزنا من أمة، وإن اشتراها بعد ذلك... فإنّ هذا النصّ يوجب افتراض أنّ السيد الخوئي يمنع عن إلحاق

الولد بالزاني، وقد سألني فيه بعض الأصدقاء الأفاضل فيما مضى من الزمان فأحببت ذكره هنا لتلافي هذه الإشكاليّة.

والجواب عن هذا هو أنّ السيد الخوئي يلحق ولد الزنا بالزاني، ويمكن مراجعة موقفه هذا في كتبه (موسوعة الإمام الخوئي (ج٣) شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة، ص٦٤؛ والمصدر نفسه (ج٢٤)، شرح العروة الوثقى، كتاب الزكاة، ص ١٤٣ ـ ١٤٤؛ وأحكام الرضاع في فقه الشيعة، ص٧٧؛ وصراط النجاة ١: ٣٣٦)، وأمّا هذا النصّ الوارد في منهاج الصالحين فهو مرتبط بحرمة إلحاق الولد بالزاني عندما تكون المرأة المزنيّ بها متزوّجة، بل يُلحق بالأب الذي هو زوج المرأة المزني بها؛ لأنّ الولد للفراش وللعاهر الحجر، وهذه المسألة في المنهاج مرتبطة بما قبلها، ويقصد بها أنها متزوّجة فزنا بها، فالحكم هو إلحاق الولد بالزوج، حتى لو تزوّج الزاني بها بعد ذلك. وعبارة الفتوى قد تكون قلقة، ولهذا نجد في بعض الرسائل العملية الأخرى بيانها بطريقة أوضح.

١٤٩ـ الغناء ومشاكل تعيين الحرام منه من الحلال، والخلافات التي تقع في الأعراس والحفلات نتيجة ذلك

السؤال: مسألة الغناء من المسائل الشائكة شيخنا، وإذا اتضحت صورتها النظريّة تبقى تطبيقاتها العمليّة صعبة، ونحن نرى هناك من الأغاني والأناشيد وأنواع مختلفة من الموسيقى تمنح الحماس والقوّة والهدوء والسلام والحبّ و.. والسؤال: ما هو المشهد الفقهي في الغناء والموسيقى عند الفقهاء؟ وما هو رأيكم الاجتهادي؟ وهل تستطيعون تبسيط الصورة لنا عمليّاً؟ وجزاك الله خير الجزاء ودمتم موفقين. وهناك مسألة أخرى أحببت أن أثيرها، وهي المشاكل التي تحصل

أثناء إقامة حفلات الزواج، والانسحابات التي تحصل من الحفلة؛ نتيجة اختلاف الفتاوى، وحتى الأشخاص الذين تحلّ عندهم بعض أنواع الموسيقى ينسحب بسبب الاختلاف على المصاديق، كيف لنا أن نحلّ هذا الأمر؟

● الرأي المعروف عند الفقهاء المتأخّرين، ومنهم أغلب مراجع التقليد الحاليّين، هو أنّ الحرمة في الغناء متوجّهة إلى اللحن والإيقاع الموسيقي لا إلى الكلمات أو مضمونها، فإذا تكلّمت بكلام حقّ كالقرآن الكريم أو الشعر الوطني أو الثوري أو الإنساني، لكن بلحن غنائي، فإنّهم يحكمون بحرمته.

ولكنّ القضيّة تكمن في طبيعة الإيقاع الموسيقي للأغنية والذي يوجب تحويلها إلى محرّم من حيث الأداء والاستماع معاً، فالفقهاء في الغالبية الساحقة إن لم نقل جميعهم لا يذهبون إلى حرمة كلّ إيقاع موسيقي، وإن نسب إلى بعض قليل منهم، بل يرون أنّ الإيقاعات الموسيقية للأغنية ـ وأقصد بالإيقاع الموسيقي ليس الصوت الصادر من الأدوات الموسيقية بالضرورة، بل طبيعة اللحن الذي يصدر من المغنّي ـ تكون على نوعين، فهناك إيقاعات تحدث طرباً وتتناسب مع مجالس لهو أهل الفسق والفجور، وهناك إيقاعات لا تتناسب مع أهل اللهو والباطل ومجالس الفسق والفجور، وهذا المفهوم يعني أنّ اللحن الحرام ـ ومن ثمّ الأغنية الحرام عندهم ـ هي تلك الأغنية التي إذا سمعتها رأيت تناسباً وتشابهاً بين إيقاعها الموسيقي وبين ما هو رائج في متعارف أهل الحفلات والفنّ والغناء اللهوي من ألحانٍ وأصوات.

وعندما يكون هذا هو المعيار فمن الطبيعي أن القضية ستكون نسبيّةً، يُرجع فيها للعرف في كل زمان ومكان، فربّ لحنٍ ما في زمنٍ ما يتناسب مع الشائع في أوساط الأغنية اللهويّة التي يلتقي عليها أهل الفسق والفجور، لكنّ اللحن عينه

يغدو في زمانٍ آخر خارج هذا السياق؛ لأنّ الأغنية تتغيّر أيضاً جيلاً بعد جيل في نوعية الإيقاع الموسيقي الذي تختاره، وإذا كان فقيهٌ قد قال في الستينيات من القرن الماضي مثلاً بأنّ أغنية فلانة أو فلان حرام؛ لأنّها تتناسب مع مجالس الفسق والفجور، فهذا لا يعني بالضرورة أنّها حرام الآن، بل لابدّ من عرضها على الشائع في عصرنا لنرى هل تتناسب أم لا؟ وهكذا الحال لو حكم آنذاك بحليّتها؛ كونها لا تتناسب.

ولكي أكون أوضح، يمكنني القول بأنّ التناسب عملية يمكن اكتشافها عفويّاً من جانب شخص سمع أو اعتاد أو طرق سمعه مراراً ألحان مجالس الطرب والملاهي، فهذا الشخص عندما يستمع إلى لحنٍ أو أغنية ما، يمكنه ـ بطريقة عفوية ـ أن يقول لك بأنّ هذا اللحن متعارفٌ في تلك الأوساط اللهوية والفسقيّة، أو يقول لك بأنّه غير متعارف أو هو غريب عن تلك الألحان والأغاني، تماماً كما هي الحال عندما تستمع إلى لحنٍ، فتقول بأنّ هذا اللحن يتناسب مع الأغنية الأجنبيّة أو مع الأغنية العربيّة أو مع الغناء الهنديّ، بل قد تدخل في تفاصيل أكثر لتقول بأنّه يتناسب مع موسيقى الروك أو البوب أو غير ذلك.

وهذا التحديد الذي طرحه الفقهاء لن يحلّ المشكلة التطبيقية قطّ، ولم يدّع الفقهاء ذلك، وليس هذا أوّل موضوع يقع اختلاف في مصاديقه، فقد يقع اختلاف في أنّ هذا اللحن متناسب مع مجالس الطرب والملاهي أو لا، فيقول شخصٌ بتناسبه فيما يرى آخر عدم ذلك، وفي هذه الحال قد يتساءل عن الحلّ، ما هو؟ وكيف؟

وللجواب عن هذه القضيّة، يرى الفقهاء المتأخّرون في الغالب أنّ المرجع إمّا

حصول الاطمئنان للشخص من خلال خبرته الذاتية، أو رجوعه إلى من يشهد له من أهل الخبرة والاطلاع بأنّ هذا اللحن يتناسب مع ذلك الجوّ، لكن لو لم يحصل له كلا الأمرين، واضطرب موقف أهل الخبرة، وصعب ترجيح بعضهم على بعض من خلال الخبروية الأزيد هنا أو هناك، ففي هذه الحال يحكم الفقهاء في العادة بأنّ الأغنية المشكوكة يجوز الاستماع إليها؛ لأنّ هذا من الشك في الشبهة المصداقية بحسب تعبيرهم، ولا يمكن إثبات الحرمة على مورد أو حالةٍ لا نعرف بكونها مصداقاً للغناء المحرّم، فيجوز الاستماع إلى أن يثبت العكس، وبعض الفقهاء احتاط وجوباً هنا في حالة التردّد، كالشيخ جواد التبريزي رحمه الله، وإن كانت له عبارات توحي باختياره القول الأوّل.

وأمّا فيما يتعلّق بقضيّة الخلافات التي أشرتم إليها في المناسبات والأعراس، فأعتقد أنّها قضيّة لابدّ وأن تحلّ اجتماعيّاً، وليس لها أيّ حلّ فقهي أو شرعي، فإمّا أن يتنازل هذا الفريق ليحتفظ ببقاء الآخرين في الحفل، أو تنظّم الأمور بطريقة لا يحصل تصادم بين الفريقين ويصار إلى وضع صيغة توافقيّة معيّنة، ولا تملك الأدوات الفقهيّة ـ في حدود معلوماتي البسيطة ـ حلولاً لمثل هذه المشكلات الناتجة عن الاختلاف في المصاديق أو في التقليد، فعلى كلّ واحد أنّ يعمل بحسب موقفه الشرعي.

ويمكن هنا أن نشير ـ فقط ـ إلى ضرورة التخلّي عن المبالغات التي قد تدفع بعضهم للمزايدة، حتى على الموقف الفقهي، بادّعاء تسمية ذلك بالاحتياط، كما ينبغي للذين ليس لهم تحفّظ شديد، بحسب اجتهادهم أو تقليدهم، أن يخفّفوا من التساهل في التشخيص؛ لأنّ هذا التساهل كثيراً ما يحصل أيضاً، وربما يخفّف هذا ـ مع التركيز على مرجعيّة الحكم الشرعي وليس مرجعيّة الأمزجة ـ من هذا

الوضع القائم.

١٥٠. ما رأيكم في التبعيض في التقليد؟ وهل هناك مراجع تجيزه؟

السؤال: ما رأيكم في التبعيض في التقليد؟ وهل هناك من يرى ذلك من المراجع؟ ومن هم؟

● حيث إنّني ـ من وجهة نظري المتواضعة ـ لا أجد دليلاً مقنعاً على وجوب تقليد الأعلم، لاسيما الأعلم الفرد وليس الطبقة، لهذا يجوز التبعيض في التقليد بما لا يؤدّي إلى وقوع المخالفة القطعيّة للشرع، ومن باب توضيح المخالفة القطعية نذكر أحد الأمثلة، وهو أنّ فعل التبعيض قد يكون ابتدائيّاً وقد يكون استمراريّاً، والتبعيض الابتدائي هو أن تقلّد زيداً في باب العبادات مثلاً فيما تقلّد عمرواً في باب المعاملات، وتظلّ على هذه الصيغة حتى الوفاة مثلاً. فيما أقصد من التبعيض الاستمراري أن يتنقّل بين المراجع في المسألة الواحدة، فكل يوم يأخذ برأي شخص فيها مثلاً، وهنا لو قال المرجع الأوّل بحرمة شيء، وقال المرجع الثاني بوجوبه، ولم يكن هناك احتمال جواز هذا الفعل، بمعنى نفي الوجوب والحرمة عنه، لم يكن يمكن هنا التبعيض الاستمراري، بمعنى لا تستطيع أن تقلّد الأوّل ثم بعد فترة تقلّد الثاني في نفس المسألة؛ لأنّ ذلك يوجب ـ على تقدير دوران الأمر بين احتمالي الحرمة والوجوب فقط ـ يوجب الوقوع في مخالفة الشرع قطعاً؛ فإنّه لو كان واجباً فقد تُرك هذا الواجب بالعمل على وفق تقليد الأوّل، ولو كان حراماً فقد فُعل هذا الحرام عند العمل بتقليد الثاني. وأمّا ما سوى ذلك فالتبعيض فيه جائز بالعنوان الأوّلي.

أمّا الفقهاء المعاصرون، فمن لا يذهب منهم إلى وجوب تقليد الأعلم ـ مثل

العلامة محمد حسين فضل الله والشيخ إبراهيم الجناتي وأمثالهما ـ فهو يجيز التبعيض بلا إشكال عنده (وإن احتاط لاحقاً السيد فضل الله في الموضوع). وأمّا من يذهب إلى وجوب تقليد الأعلم فهو لا يجيز التبعيض بين الأعلم وغيره. لكن لو تساوى الاثنان أو لم يحتمل أعلمية واحد منهما بعينه بحيث احتمل أعلمية كلّ واحد منهما، فهنا آراء:

١ ـ الرأي الذي يذهب إلى لزوم الأخذ بأحوط الأقوال، وهو رأي السيد الخوئي والشيخ وحيد الخراساني، وهذا معناه أنّ أحوط الأقوال في المسألة الفلانية يمكن أن يكون ما أفتى به زيد، فيما أحوط الأقوال في المسألة الأخرى هو ما أفتى به عمرو، فتكون النتيجة عادةً ـ على هذا التقدير ـ هي التبعيض القهري، وليس الاختياري.

٢ ـ الرأي الذي يذهب إلى تعيّن اختيار الأورع أو الأعدل منهما، وهذا ما ذهب إليه الشيخ يوسف الصانعي، واحتاط فيه وجوباً الشيخ فاضل اللنكراني، واحتاط فيه استحباباً الإمام الخميني.

٣ ـ الرأي الذي يجيز التبعيض، وهو رأي الإمام الخميني والشيخ جواد التبريزي والسيد محمد رضا الكلبايكاني والشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني، وكذلك هو رأي الشيخ الصانعي والشيخ فاضل اللنكراني فيما إذا لم يكن هناك أورعية أو أعدليّة بينهما.

٤ ـ الرأي الذي يُلزم ـ بنحو الاحتياط الوجوبي ـ بتقليد من هو الأكفأ منهما في التصدّي للأمور العامّة، وهو رأي أستاذنا السيد محمود الهاشمي.

هذا، ولبعضهم بعض القيود والتفصيلات، تراجع في محلّها، كرأي الشيخ بهجت رحمه الله تعالى.

١٥١. هل يمكننا الوثوق بعلماء الدين بعد تجويزهم الكذب لنصرة الدين أو المذهب؟!

السؤال: يجيز الفقهاء المسلمون الكذب لمصالح عليا، وهذا يعني أنّهم يجيزون الكذب لنصرة الدين أو لنصرة المذهب؛ لأنّ نصرة الدين والمذهب مصلحةٌ عليا، ألا يعني ذلك أنّه لم يعد لنا مجال للوثوق بما يقولون؛ لاحتمال أنّهم يكذبون فيه، نظراً لرؤيتهم مصلحةً في هذا الكذب أو ذاك؟

● الكذب للضرورة أو لمصلحة تفوق مفسدة الكذب مشروط عند الفقهاء بأن لا يكون هناك مجال لتحقيق المصلحة أو لرفع الضرورة بغير سبيل الكذب، فليس كلّ ما يكون لمصلحة الدين والمذهب فإنّ الكذب فيه جائز، بل إنّما يجوز وفقاً لفتاوى الفقهاء عندما يتوقف نصر الدين ـ نصراً واجباً ـ على الكذب، بحيث لا يكون هناك أيّ مجال آخر على الإطلاق، وتحقّق مثل هذه الحال نادر كما هو واضح، فكما أنّ الكذب للضرورة جائز للناس ورغم ذلك لا يؤدي هذا إلى انعدام وثوق الناس بعضهم ببعض، كذلك الحال فيما نحن فيه؛ لقلّة موارد الاضطرار.

بل بعض الفقهاء ـ كالسيد الخوئي (صراط النجاة ١: ٤٤٧) ـ يحصر جواز الكذب على أهل البدع بتوقّف طريق ردّ باطلهم على ذلك. وما نجده في هذه الأيام من سلوك كثير من المتدينين سبيل الكذب والافتراء على الناس، بحجّة أنّ غايته في ذلك نصرة الدين والقيم الدينية، ليس موافقاً لشرع الله تعالى في الكثير من مواقعه، وعلينا التنبّه لهذه الظاهرة التي تجعل نصرة الدين قائمةً على الكذب والتجنّي والافتراء على الآخرين، حتى أنّ بعض وسائل الإعلام الدينية باتت لا تفترق عن وسائل الإعلام الأخرى في اعتماد الأخبار الكاذبة، بحجّة الانتصار

للحقّ والدين، فتراها وترانا نبتعد كثيراً عن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: ١٣٥)، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٨).

فعلينا الشهادة بالواقع ولو كان على حسابنا، وعلينا الشهادة بالحقيقة ولو كانت لمصلحة عدوّنا ومن نختلف معه، هذه هي الثقافة القرآنية، لا يُخرَج عنها إلا في حالات استثنائية خاصّة جدّاً، ورغم أنّ نزول الآيات القرآنية في نقد بعض المسلمين وذمّ تصرّفاتهم هنا أو هناك كان يمكن أن يكون لمصلحة الكافرين والمنافقين، إلا أنّ القرآن الكريم كان يتّبع الحق الذي هو أحقّ أن يُتّبع، فكان يكشف نقاط ضعف المسلمين؛ لأنّ الحق يستدعي أن لا يُعتمد منهج الكذب والمراوغة والتعتيم، وبهذه الطريقة يدخل الإعلام الديني مجال الصدق والشفافية والعدل والإنصاف، وفي الوقت عينه نحافظ على الاستثناء دون أن نحوّله إلى القاعدة.

١٥٢. أليس تجويز التورية وتحريم الكذب نقضاً للغرض وتلاعباً بقيم الدين؟

السؤال: يفتي الفقهاء بجواز التورية ويحرّمون الكذب، أليس هذا تلاعباً، فكلّ كذاب يمكنه استعمال التورية للوصول إلى غرضه؟

● بالنسبة لي شخصيّاً فإنني أميل جداً للقول بحرمة التورية إلا عند الضرورة

العرفية، خلافاً لمشهور الفقهاء. وهناك بعض الفقهاء المتقدمين ممّن كان له هذا الرأي، والمرجع الديني المعاصر السيد كاظم الحائري يفتي بأنّ التورية كالكذب (الحائري، الفتاوى المنتخبة: ٢٩٨).

وأحد الأدلّة على شمول الحرمة للتورية تارةً هو مقصد التحريم والغرض منه، وأخرى أنّه لو كانت التورية حلالاً فيما الكذب حرام، لما كان هناك معنى لتجويز الكذب في أيّ حالٍ من الحالات بما فيها إصلاح ذات البين أو إنقاذ شخص أو للضرورة؛ لأنّه لن يكون هناك ضرورة مجوّزة إلا نادراً جدّاً؛ لإمكانية استعمال التورية في هذا الوقت فينعدم مجال الاضطرار للكذب، فيكون ذلك كاشفاً عن أنّ الشرع لم يكن يرى التورية جائزةً، وإلا لما رخّص في الكذب للضرورة، بل لطالب باستعمال التورية في هذه الحال. هذا فضلاً عن نقاش في الهوية الموضوعية للكذب، وأنّه يشمل التورية أم لا يشملها.

أمّا المجوّزون للتورية فيذهبون إلى أنّ الدليل دلّ على تحريم الكذب خاصّة، وهو مغايرٌ للتورية، فلا يشملها دليل التحريم، فتبقى على أصل البراءة والجواز، وهم يقولون بأنّنا لا ندرك المصالح والمفاسد بل نتّبع الدليل حيثما كان، ولهذا نفتي بحرمة هذا وجواز هذه انقياداً للنصوص الشرعيّة، لا تلاعباً بالدين ولا نقضاً لقيمه.

وعلى أيّة حال، فيحسن بالمؤمنين الذين يجيزون التورية عملاً أن لا يحوّلوها إلى حياةٍ لهم، فيعمّ انعدام الثقة فيما بينهم، ويترك الأمر آثاراً سلبية نفسيّاً واجتماعيّاً، حتى بتنا نرى أحياناً إمكانية الثقة بغير المتديّن في هذا الجانب أكثر من بعض المتديّنين مع الأسف الشديد.

١٥٣. هل وليّ الأمر فوق الدستور أم تحت الدستور؟ وما قيمة الدستور حينئذٍ؟

السؤال: انطلاقاً من نظرية الولاية العامّة للفقيه، هل يستطيع الولي الفقيه إلغاء الدستور؟ وإذا الجواب هو نعم، فهل يعني ذلك أنّه فوق الدستور؟ وإذا كان الجواب بأنّه فوق الدستور فما فائدة الدستور؟

● يوجد ـ وفقاً للقول بنظرية الولاية العامّة للفقيه ـ قولان في هذه المسألة، فالبعض يقول بأنّ ولي الأمر تحت الدستور، وهذا يعني أنّ ولاية الأمر ولاية إجرائيّة تنفيذيّة على تطبيق بنود الدستور نفسه، وهو ـ أي الدستور ـ يعبّر عن القوانين الشرعية الدينية، ويرى هؤلاء بأنّنا لا نملك دليلاً على ثبوت ولاية الأمر في غير هذه المساحة، فعندما نصوغ الدستور وفقاً للشريعة الإسلاميّة فإنّ الولاية لن يكون لها معنى إلا السلطنة على آليات تطبيق الدستور في الحياة.

وفي مقابل هذا الرأي ذهب جماعةٌ آخرون من القائلين بالولاية العامّة للفقيه، إلى أنّه بإمكان ولي الأمر تغيير الدستور؛ لأنّ الدستور في حدّ نفسه ليس سوى اجتهاد في فهم الشريعة الإسلاميّة أو هو عبارة عن أحكام سيقت لمصالح المجتمع العليا، ولّما كان دليل ولاية الأمر عامّاً كان معنى ذلك أنّ لوليّ الأمر ـ وهو المجتهد العادل وفقاً لنظرية الولاية العامّة للفقيه ـ أن يعمل بما يراه فيه، إما اجتهاداً أو مصلحةً عليا، حيث إنّ الدستور نفسه أحد الشؤون العامّة المجتمعية التي تشملها أدلّة الولاية العامّة عندهم، ومن ثم يكون ولي الأمر فوق الدستور.

وفائدة الدستور حينئذٍ أنّه مرجعٌ للجميع إلا أن يغيّره ولي الأمر، تماماً كما نقول بأنّ الدستور مرجعٌ للجميع إلا أن يعدّل من قبل المجلس الدستوري وفقهاء القانون، ويجري إقرار هذا التعديل في المجالس النيابية أو باستفتاء شعبي

عام، ولا تعني فوقيّة ولي الأمر على الدستور عند هذا الفريق أنّه يعمل بلا ضوابط، بل هو يلتزم بالدستور ما دام الدستور موافقاً لقناعاته وإلا كان له العدول عنه؛ إذ ليس ملزماً إلا باجتهاداته الدينية أو بقراءته للمصالح العليا.

١٥٤ـ مدى إمكانية الاعتماد على إعلان العيد من قبل مكتب المرجع المتوفّى

السؤال: كنّا نقلّد السيد فضل الله، وكما تعلمون فإنّ السيد الآن ميّت، ونحن بقينا على تقليده، كيف يثبت لنا العيد أو أوّل شهر رمضان؟ هل بمجرّد الاتصال بمكتب السيّد وسؤالهم؟ ما هو تكليفنا؟ وشكراً.

● إذا حصل لكم من إخبار مكتب المرجع الديني المتوفى ـ عبر البيان الذي يصدره أو عبر الاتصال به ـ علمٌ أو اطمئنان بأنّ القمر في الليلة الفلانية يكون قد خرج من المحاق ويمكن رؤيته، فيمكنكم الاعتماد على إخبارهم وتطبيق فتوى المرجع الذي تقلّدونه في هذا المجال.

والقضيّة هنا أنّ ما يصدره مكتب المرجع، بل ما يصدره المرجع نفسه، في قضيّة العيد، من إعلان اليوم الفلاني عيداً، ليس فتوى منهما، حتى نقول بأنّ مكتب المرجع لا يحقّ له ـ بعد وفاة المرجع ـ إعلان العيد، بل هو مجرّد إخبار للمكلّفين بأنّ فتوى المرجع تنطبق على اليوم الفلاني وفقاً للمعلومات التي جمعناها لكم من علماء الفلك والتقارير الفلكية، فإذا حصل للمكلّف اطمئنان بإخبار المرجع أو المكتب أمكنه تطبيق الفتوى، وإلا فلا يصحّ منه اعتبار ما أعلنوه عيداً، حتى لو كان مُعلِن العيد هو المرجع نفسه، ما لم يكن إعلانه للعيد حكماً، فيرجع في ذلك إلى التزامه بالحكم الذي أصدره مرجعه.

وهذه قضيّة عامّة غالباً ما يبتلي بها المكلّفون، ويظنون أنّ كل ما يصدر من

المرجع هو فتوى، فلو أصدر مكتب المرجع الحيّ أو المتوفى إعلاناً بأنّ زكاة الفطرة تساوي المبلغ الفلاني من النقود، فهذا الإعلان ليس فتوى ملزمة، فلو أنّ المكلّف رأى أنّ قيمة زكاة الفطرة تساوي أكثر من هذا، لزمه العمل بما توصّل هو إليه، لا بما قاله المرجع أو مكتبه في هذا المجال؛ لأنّ ما قالوه ليس فتوى ملزمة في هذا الإطار. وهكذا لو أعلن مرجعٌ أنّ الطعام الفلاني ـ من أجبانٍ أو حلويات ـ فيه موادّ لا يجوز أكلها كدهن الخنزير مثلاً، فإنّ قوله هذا مجرّد إخبار وليس بفتوى، فلو أنّ المكلّف بحث بنفسه وتوصّل إلى خطأ المرجع في معلوماته المقدّمة إليه حول هذا الطعام، فيمكنه العمل بما توصّل هو بنفسه إليه، وليس ملزماً بالأخذ بكلام المرجع ولا مكتبه، سواء كان المرجع حيّاً أم ميتاً، وإنّما يصدر المراجع أو مكاتبهم مثل هذه الأمور تسهيلاً على المكلّفين، حيث يخبرونهم بنتائج ما حصلوا عليه من معلومات حول العيد أو الطعام الفلاني أو قيمة الزكاة في هذا البلد أو ذاك، فيكون إخبارهم هذا معتبراً لو أفاد الاطمئنان أو يكون حجّةً لو كان إخباراً حسيّاً مباشراً من باب حجيّة خبر الثقة.

١٥٥. كيفية حساب سنة الخمس بين القمرية والشمسيّة

السؤال: اشتريت في السابع من أيلول/ سبتامبر عام ٢٠١١م شيئاً، واليوم في ٢٥ آب/ أُوغست من عام ٢٠١٢م قمتُ باستعماله، فهل يجب تخميسه عند المراجع والفقهاء أم لا؟

● العبرة عند المشهور بالسنة القمرية، وليس بالسنة الشمسيّة، سواء حسبت السنة الشمسية بميلاد السيد المسيح عليه السلام، كما تعتمده الدول الغربية، أم حسبت بهجرة النبي الأكرم صلى الله عليه وعلى آله وسلّم، كما يعتمده الفرس

اليوم، وهي تختلف عنها بزيادة الميلادية عن الهجرية أحد عشر يوماً تقريباً.

وليس المهم متى اشتريت هذا الشيء، إنّما المهم هو متى حصلت على المال الذي اشتريت به هذا الشيء؛ لأنّ القضيّة عند الفقهاء في باب الخمس مرتبطة بعنوان الربح والحصول على مال جديد، لا بتحويل مال من هوية إلى هوية أخرى فقط.

١٥٦. حكم الترحّم والاستغفار والدعاء لغير الإمامي من سائر المسلمين

السؤال: هل يجوز أو يستحبّ الترحّم على الموتى من أهل السنّة؟ وهل يمكن أن نطبّق الكلام على الأحياء منهم أيضاً بالدعاء لهم؟

● قد يتأثر الجواب عن هذه المسألة باختلاف الموقف من تديّن غير الإمامية ومن إسلامهم وكفرهم، فمن يذهب إلى أنّ كلّ مخالف كافر ـ أو بحكمه ـ وأنّه في جهنم، أي أنّ دخوله النار مؤكّد، فهنا قد يقال بأنّ الترحّم عليهم مشكل، ولا يصحّ، ويبدو من كلام بعضهم أنهم يتبنّون هذا الرأي في تديّن المخالف في المذهب، مثل السيد المرتضى في رسائله (ج١، ص٢٨٩)، وابن البراج الطرابلسي في كتابه جواهر الفقه (ص٢٦١ ـ ٢٦٢). هذا إذا صحّ القول بأنّ الترحّم على غير المسلم حرام، أما إذا قلنا بأنّ الحرمة خاصّة بالترحّم على المشرك والذي يعلم أنه من أصحاب النار فقط دون غيره، وذلك استناداً إلى ظاهر الآية الكريمة: **﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُواْ أُوْلِي قُرْبَى مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ للهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾** (التوبة: ١١٣ ـ ١١٤)، فإنّ الترحّم على غير المشرك مطلقاً لا مانع منه؛ لأنه لم

يتبيّن كونه مشركاً ومن أصحاب النار، بعد أن كان الله يغفر كلّ الذنوب غير الشرك به.

أمّا إذا اخترنا ـ وهو الصحيح ـ القول بأنّ أهل السنّة مسلمون، كما ذهب إلى هذا كلّ من الإمام الخميني والشهيد محمد باقر الصدر، فلا مانع من الاستغفار لهم، بل قد يقال بأنّ هذا فعلٌ مستحب؛ لأنّ الدعاء لمطلق المسلم مستحب.

وهذا هو الواضح من النصوص التي يمكن ذكر بعضها بوصفه شواهد على ما نقول، فمن ذلك ما يذكر في صلاة العيدين: «اللهم اغفر للمسلمين والمسلمات»، فإنّ هذا الدعاء شامل لكلّ المسلمين، ونحوه ما ورد في دعاء اليوم السابع عشر من شهر رمضان، وكذا في وداع شهر رمضان في الصحيفة السجادية، من الدعاء لجميع المسلمين والمسلمات وترتّب الثواب على ذلك أيضاً، وقد ورد في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «... اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات، الأحياء منهم والأموات، اللهم إنك تعلم منقلبهم ومثواهم» (الكافي ٢: ٥٣٠).

ويذكر الشيخ الصدوق في خبر عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «من قال في كلّ يوم خمسة وعشرين مرّة: اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات كتب الله له بعدد كلّ مؤمن مضى وبعدد كلّ مؤمن بقي إلى يوم القيامة حسنةً ومحى عنه سيئة ورفع له درجة» (الأمالي: ٤٦٢)، بل إنّ الشيخ الصدوق عقد باباً مستقلاً للدعاء للمسلمين والمسلمات، وذلك في كتابه ثواب الأعمال (ص١٦١ ـ ١٦٢).

ورغم ما تقدّم وأنّ الدعاء لمطلق المسلم حسنٌ على مقتضى القاعدة، بل هو من حقوق المسلم على المسلم، إلا أنّه قد تبدو هنا مشكلة جاءت في كلمات مثل

الشهيد الثاني في شرحه لكتاب اللمعة الدمشقيّة، حيث ذهب الى لعن الميت بعد التكبيرة الرابعة في صلاة الميت إذا كان المصلّى عليه مخالفاً وليس إماميّاً، وهذا معناه أنّ الشريعة تريد أن تؤسّس مفهوماً يقضي بلعن كلّ مخالف، وذلك بدل الترحّم عليه.

إلا أنّ الذي يبدو لي هو أنّ هناك لُبساً حصل بين عناوين مثل الناصب أو المعادي أو المنافق من جهة وبين عنوان المخالف من جهة ثانية، حيث تفيد النصوص ما ذكره الشهيد الثاني في صلاة الميت في خصوص أحد العناوين الثلاثة الأولى لا في مطلق غير الإمامي، والفرق بين هذه العناوين واضح، فالمنافق يبطن الكفر مع إظهاره الإسلام، وهذا ممّا يختلف كثيراً عن عنوان المخالف.

ومن هذه النصوص ما ورد في الباب الرابع في صلاة الجنائز من كتاب الكافي للشيخ الكليني، عن الإمام الصادق عليه السلام: «إذا صلّيت على عدوّ الله، فقل: اللهم إنّا لا نعلم منه إلا أنه عدوٌّ لك ولرسولك، اللهم فاحشر قبره ناراً واحشو جوفه ناراً، وعجّل به إلى النار، فإنّه كان يوالي أعدائك ويعادي أوليائك ويبغض أهل بيت نبيّك. اللهم ضيّق عليه قبره، فإذا رفع فقل: اللهم لا ترفعه ولا تزكّه».

وبناء عليه، فإنّ الترحّم على المسلمين من الإماميّة وغيرهم جائز بل مستحبّ، بلا فرق بين العلماء منهم وغيرهم، بل ذلك من حقوق المسلم على المسلم، ولا أجد وجهاً مقبولاً لعدم ترحّم علماء كلّ مذهب إلا على أبناء مذهبهم، وعدم إرسال ثواب قراءة الفاتحة إلا لمن كان منهم، نعم المفهوم من بعض النصوص عدم شمول ذلك للنواصب والمعادين والمنافقين.

١٥٧. قصّة طالوت والفصل بين السلطة السياسية والدينية

السؤال: هل يمكننا ـ بناءً على قصّة طالوت ونبيّ زمانه ـ أن نستدلّ على أنّ الزعامة الدينية لا تستلزم دائماً زعامةً سياسية، بل يمكن الفصل بينهما؟

● في تقديري يمكن ذلك بنحو الاحتمال القوي، فنبيّ زمانهم أخبرهم بأنّ الله جعل لطالوت الملك، ورغم توصيفه له بأنّ له بسطةً في العلم والجسم، إلا أنّه لم يصفه بالنبوّة، ممّا يعني أنّ السلطة يمكن أن تكون بيد من ليس بزعيم ديني أعلى، ولم تبيّن الآيات الكريمة أنّ علم طالوت كان في المجال الديني أم في المجال السياسي والحربي، فيصعب أن يستدلّ بها على مجال العلم الديني، لكن يبدو من آية ملكه وأنّه يأتيهم بالتابوت فيه سكينة من ربهم ونحو ذلك أنّه كان له نحو تأييد إلهي خاصّ. يضاف إلى هذا أنّ العقل لا يمنع من التفكيك؛ إذ لا تلازم بين الرسالة والنبوّة وبين الإمامة السياسية دائماً، بل الأمر تابعٌ للدليل.

لكنّ هذا كلّه لا يقف أمام الأدلة الدالّة على ترابط السلطة السياسية والدينية، فإنّ من يأخذ بهذه الأدلّة ويراها تامّة وصحيحة، يمكنه أن يجعل قصّة طالوت من أحكام الشرائع السابقة التي جاء الدليل على نسخها في الشريعة الإسلاميّة، إن لم يفهم من ملك طالوت السلطة العسكريّة فقط. كما أنّ حكم العقل بعدم التلازم هو حكمٌ بعدم الضرورة في التلازم، لا أنّه حكمٌ بضرورة فك الارتباط وإبطال التلازم، فلو قام الدليل على الترابط كان مقدّماً على حكم العقل دون أن يبطل مفاده.

١٥٨. هل مسألة وجوب تقليد الأعلم تقليدية أم اجتهادية اقتناعيّة؟

السؤال: هل يجب على العامي تقليد الأعلم في مسألة وجوب تقليد الأعلم؟ وما

هو المبرّر في ذلك؟ وبأيّ وجه يلزم بتقليد الأعلم؟

● لا معنى لأن يكون قول الأعلم ملزماً للمكلّف بتقليد الأعلم؛ فإنّه مصادرة على المطلوب، وعليه فإذا اتفقت كلمة كلّ المجتهدين المعاصرين للمكلّف على القول بوجوب تقليد الأعلم وجب عليه تقليده؛ لأنّ المفروض أنّه سيرجع في مسألة شروط مرجع التقليد إلى واحدٍ منهم، وأيّ واحدٍ يرجع إليه سيفتي له بوجوب تقليد الأعلم، فيجب عليه تقليده بحسب المحصّلة النهائيّة، وأمّا إذا لم يتفقوا على ذلك، فلا وجه لإلزامه ابتداءً بالرجوع إلى قول الأعلم إلا بإقناعه بدليلهم ـ ولو العقلي ـ على وجوب تقليده للأعلم؛ فإنّ الفقيه لو ثبت له بحكم العقل ضرورة تقليد العامي للأعلم ولو لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، فيكون تقليده له هو مقتضى الاحتياط وإفراغ الذمّة، إلا أنّه لا يمكن إلزام المكلّف بهذا الدليل العقلي الذي ثبت عند هذا الفقيه أو ذاك إلا إذا اقتنع به، فلو لم يقتنع به واختار تقليد غير الأعلم ممّن لا يقول بوجوب تقليد الأعلم فلا مبرّر لإلزامه بذلك وافتراض أنّه عاصٍ في هذه الحال، فمسألة تعيّن تقليد الأعلم على المكلّف اقتناعية قبل اختياره مرجعاً للتقليد وتقليدية بعد ذلك.

وهذا لا يعني أنّ نظرية تقليد الأعلم غير ثابتة؛ فإنّ ثبوتها في نفسها عند الفقيه شيء وإلزام العامي بها شيء آخر، فليلاحظ ذلك جيداً.

١٥٩. لماذا إصرار الفقهاء على الإطعام والتوكيل فيه في مثل الكفارات وزكاة الفطرة؟

☚ السؤال: في حال عدم رغبة المكلف ـ بالنسبة لزكاة الفطرة ـ أن يعطي الطعام للفقير، ورغبته في أن يعطي المال.. لماذا تجب نية البدلية والتوكيل عند الفقهاء، مما

يعدّه البعض تعقيداً لا طائل منه؟ أليست العبرة بالخواتيم؟

● السبب في ذلك عندهم أنّ نصوص القرآن والسنّة في زكاة الفطرة وأمثالها من الكفارات، دلّت على لزوم إطعام الفقير أو المسكين، وعندما تكون النصوص دالّةً على الإطعام فلا يكفي ـ في تحقيق ما تطلبه النصوص ـ مجرّدُ دفع المال للفقير؛ لعدم صدق الإطعام على مجرّد دفع المال. وإذا اضطرّ الإنسان مثلاً لدفع المال فإنّه يوكل الفقير بالصرف على نفسه بالإطعام، فيتحقّق بمفهوم الوكالة أنّ الموكل قد أطعم الفقير ولو بالوكالة، وهذا إنّما يكون لمنع الفقير من صرف مال الزكاة في غير الطعام، عند من يشترط في الزكاة ذلك، فالقضيّة لا تتجاهل الخواتيم وإنّما تحاول أن تكون حريصةً عليها؛ لأنّ الخواتيم هنا هي الإطعام ورفع حاجة الأكل، وهذا هو الغرض والمقصد الإلهي.

نعم، لو فهم الفقيه من النصوص أنّ الإطعام كان مجرّد مثال لأبرز الحاجات، وأقام شواهد على فهمه هذا، كان بالإمكان التخلي عن ما ذكره مشهور الفقهاء، إلا أنّ هذا مما لا علم لي بمن أفتى به.

١٦٠ـ لماذا لا يجوز السجود على مثل السجّاد؟ وهل السجّاد وأمثاله ممّا يلبس أو يؤكّل؟!

السؤال: هل يعدّ مثل السجّاد عند الفقهاء من مصاديق الملبوس أم أنه مخصوص بما يرتدى من ملابس؟ وهل المقصود بالملبوس حتى في صورة كونه مادّة خام كالقطن وورق الأشجار أم أنه يختصّ بما حيك وعدّ للباس؟ ولماذا؟

● الظاهر أنّ منطلق الفقهاء هنا هو أنه حيث إنّ الروايات عبّرت بأن لا يكون مما يؤكل أو يلبس أو تقول: أُكل أو لُبس، فإنّ هذا قرينة على أنّ المراد من صيغة

المفعولية المستفادة من التعبيرين شأنيّة الأكل واللبس، وإلا فلا معنى للسجود على ما أكل فعلاً، فإنّ المأكول فعلاً لا يسجد عليه؛ لأنّه ليس سوى مدفوع الإنسان أو الحيوان.

يضاف إلى ذلك أنّ بعض الروايات ليس فيها عنوان المأكول والملبوس، وإنما فيها عنوان القطن والكتان والشعر والصوف والرياش والثمار وما أنبتت الأرض، وهذه العناوين لم يؤخذ فيها عرفاً فعلية اللبس أو الأكل، فلعلّ هذا هو الذي دفع الفقهاء إلى عدم التمييز بين فعليّة الأكل واللبس وشأنيّتهما.

١٦١. هل لمس المرأة حرام مع أنّ القرآن الكريم لم يذكره؟

السؤال: القرآن الكريم لم يصرّح بحرمة تقبيل الأجنبية من النساء ولا بحرمة لمسها، فعلى أيّ أساس هما من المحرّمات؟ وإذا كانت السنّة الشريفة هي من أنبأت بأنهما حرام، فهناك أحاديث تقول بأنّ المزاح محرّم مع الفتاة، من قبيل: محادثة المرأة من الأمور التي تميت القلب، وما عن الرسولﷺ: من صافح امرأةً حراماً جاء يوم القيامة مغلولاً ثم يؤمر به إلى النار، ومن فاكه امرأة لا يملكها حبسه الله بكلّ كلمة في الدنيا ألف عام. فهذه أحاديث تحرّم اللمس والمفاكهة، وترى في الحديث أنه مميت للقلب، وإذا لزم أن يكون هناك حديث فليس أكثر من خمس كلمات مما لا بدّ منه، فكيف ميّز الفقهاء المسلمون بين الحديث مع المرأة فأجازوه وبين اللمس والقبلة فحرّموهما؟! وما هو مبرّرهم في ذلك؟

● رغم عدم وجود نصّ صريح في القرآن الكريم يتصل بقضيّة اللمس، فإنّ بعض الفقهاء تحدّث عن الملازمة العرفية بالأولوية بين حرمة النظر وحرمة اللمس، بمعنى أنّه كلّ ما حكم فيه بحرمة النظر حكم فيه بحرمة اللمس والمسّ،

فتكون النصوص القرآنية دالةً على تحريم المس واللمس بالاستعانة بهذه الملازمة العرفيّة، وقالوا بأنّ هذه الملازمة إنما تقع في طرف الحرمة دون الجواز، بمعنى أنه لو جاز النظر إلى المرأة في مورد ما ـ كالوجه والكفين ـ فلا يعني ذلك جواز مسّها أو مصافحتها (انظر: جواهر الكلام ٢٩: ١٠٠؛ ومباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ١: ١٠٤؛ ومستند الشيعة ١٦: ٥٩؛ والموسوعة الفقهيّة (الكويتية) ٣٦: ٣٦٠).

إلا أنّه من وجهة نظري ليس هذا الاستدلال صحيحاً على إطلاقه، وقد بحثت هذا الموضوع بالتفصيل في دروسي المتواضعة، على تفصيل لا داعي للإطالة به هنا.

ومن هنا، فالمستند الرئيس في تحريم اللمس وأمثاله هو نصوص الحديث الشريف، وهي مجموعات من النصوص استدلّ بها الفقهاء وناقشوا في الكثير منها، لكنّ بعض الروايات الصحيحة من حيث السند تدلّ على التحريم عندهم، وقد كانت هي العمدة في دليلهم، فالمسألة هي مسألة الحديث الصحيح من غيره، فوجود أحاديث في مصادر الحديث لا يعني أنها صارت حجّةً علينا، بل الكثير جداً من الأحاديث عند المسلمين غير صحيح السند، ولا يُعتمد عليه في حكم شرعي أو فتوى دينية أو بناء نظام عقدي أو تاريخي، وبعض الأحاديث التي تحرّم اللمس صحيحةٌ عند الفقهاء، أما الأحاديث التي تحرّم التكلّم مع المرأة، فهي ضعيفة السند وتواجهها أحاديث عكسيّة وأدلة تقع على النقيض منها.

وأمّا مسألة مفاكهة المرأة، فهناك من يحرّمها مطلقاً، وهناك من يقول بأنّها لو أوقعت في الحرام أو كان هناك خوف من إيقاعها فيه ولو لاحقاً فتكون محرّمة،

ولو بفحوى قوله تعالى: (فيطمع الذي في قلبه مرض)، وإلا فليست بحرام، لضعف سند الأحاديث التي يفهم منها التحريم وعدم دلالة بعض الأحاديث على أكثر من الكراهة.

١٦٢. زيارة الإمام الحسين عليه السلام في الأربعين

السؤال: يستدلّ البعض على صحّة رواية الأربعين وغيرها من الروايات الواردة في شأن زيارة الإمام الحسين عليه السلام في الأربعين، بالقول: إنّ هذه الروايات مشهورة بين الفقهاء ولو المتأخّرين منهم. ما مدى صحّة ذلك؟

● لم أعثر ـ فيما يتعلّق بزيارة الأربعين ـ إلا على ما يلي:

الرواية الأولى: ما عن أبي محمّد العسكري عليه السلام، أنّه قال: «علامات المؤمن خمس: صلاة الخمسين، وزيارة الأربعين، والتختّم في اليمين، وتعفير الجبين، والجهر ببسم الله الرحمن الرحيم». وهذه الرواية وردت في كتاب مصباح المتهجّد للشيخ الطوسي ص٧٨٨، وكذلك في تهذيب الأحكام ج٦ ص٥٢، وهذا أقدم مصدر لها، وهي رواية مرسلة، بل لا سند لها أساساً؛ لأنّ الشيخ الطوسي قال: (رُوي)، وبين الشيخ الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠هـ والامام العسكري عليه السلام المتوفى سنة ٢٥٥هـ، حوالي ٢٠٠ عام تقريباً، فلا تكون الرواية معتبرةً سنداً، ولم يقل أحدٌ من العلماء المحقّقين في الرجال والحديث بصحّة مراسيل الشيخ الطوسي.

هذا، وقد أورد المشهديّ (في كتاب المزار: ٣٥٢) هذه الرواية قائلاً: وبالإسناد عن أبي هاشم الجعفري، عن أبي الحسن العسكري.. والمشهدي نفسه لم تثبت وثاقته عند مثل السيد الخوئي، ولم نعرف إسناده إلى الجعفري.

الرواية الثانية: خبر صفوان الجمّال، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: قال لي

مولاي الصادق عليه السلام: «في زيارة الأربعين تزور ارتفاع النهار، وتقول: السلام على وليّ الله وحبيبه.. ـ وذكر الزيارة، إلى أن قال ـ: وتصلّي ركعتين، وتدعو بما أحببت، وتنصرف» (راجع: تفصيل وسائل الشيعة ١٤: ٤٨٧ ـ ٤٧٩).

وهذه الرواية أوضح دلالةً من الأولى؛ لأنّ الأولى قد يتوقف في المقصود من الأربعين فيها، هل الأربعين مؤمن أو أمر آخر؟ (وإن ناقش بعضهم في هذا التوقّف من حيث إنّه لو قصد أربعين مؤمناً لكان ينبغي أن يقال: زيارة أربعين، وليس: زيارة الأربعين)، بينما الثانية ليست كذلك على الإطلاق.

ولكنّ الرواية الثانية ضعيفة السند أيضاً؛ لأنّ فيها محمد بن علي بن معمّر، وقد حاول بعضهم توثيقه بأنّه من مشايخ الكليني وهذا لا يثبت توثيقاً، أو بأنّه من مشايخ الإجازة، والأمر كذلك، أو بأنّ ابن النديم عدّه من جملة من تحدّث عنهم من فقهاء الشيعة ومشايخهم (فهرست ابن النديم: ٢٧٨)، وهذا ليس بدليل؛ لأنّ المدح بالعلم لا يفيد التوثيق، كيف وقد عدّ ابن النديم هناك سهل بن زياد الآدمي الذي ورد تضعيفه صريحاً في كلمات غير واحد من علماء الإماميّة القدامى، وابن النديم ليس بصدد التوثيق، بل هو بصدد ذكر من له تصنيف من الشيعة، وقد حقّقنا في محلّه أنّ مطلق المدح لا يوجب تصحيح السند، بل لابدّ أن يكون مدحهم للراوي من جهة وثاقته أو بما يرجع إلى تصحيح نقله، وإلا فلو قالوا: فلان متضلّع في اللغة، فهو وإن كان مدحاً لكنّه لا يوجب حجيّة نقله في مجال الحديث.

ولهذا خالفنا ما ذهب إليه السيد الخوئي في قوله بحجيّة الحديث الحسن، وقلنا لابدّ من التفصيل فإن رجع المدح إلى جهة النقل صار الحديث معتبراً وإلا

فلا، وقد نقل لي بعض حضّار درس الشيخ الوحيد الخراساني حفظه الله تعالى مؤخّراً أنّ سماحة الشيخ أشكل على السيد الخوئي بهذا الإشكال أيضاً في مسألة حجيّة الحديث الحسن.

ويضاف إلى مشكلة ابن معمّر وجود علي بن محمد بن مسعدة في السند وهو مهمل، وإن كان إهماله لا يضرّ بصحّة الرواية؛ لأنّ الحديث روي عنه وعن ابن فضال معاً. كما أنّ هناك في السند سعدان بن مسلم، وهو مجهول الحال، وقد وثقه السيد الخوئي بناء على ورود اسمه في كتابي كامل الزيارة وتفسير القمي ولم يثبت صحّة هذين القولين في التوثيق، كما أنّ القول بأنّ سعدان بن مسلم هو نفسه عبد الرحمن بن أبي نجران (واسمه عمرو بن مسلم) لم نعثر له على وجه يصحّحه، فلم يتعرّض لذلك أحد من علماء الرجال القدامى، كيف وقد ترجم الشيخ الطوسي والنجاشي لهما معاً بترجمتين فيبعد أن يكونا شخصاً واحداً، فنستنتج من ذلك أنّ الرواية ضعيفة من حيث السند.

الرواية الثالثة: ما جاء في المصباح وغيره: «في يوم العشرين من صفر كان رجوع حرم الحسين عليه السلام من الشام إلى مدينة الرسول، وهو اليوم الذي ورد فيه جابر بن عبدالله الأنصاري إلى زيارة الحسين عليه السلام وهو أوّل من زاره من الناس» (الطوسي، مصباح المتهجّد: ٧٨٧؛ والمفيد، مسار الشيعة: ٤٦).

وهذه الرواية مرسلة، بل يمكن القول بأنها لا سند لها في كلا المصدرين. وبصرف النظر عن السند فإنّ الرواية تتكلّم عن مصادفة مجيء حرم الإمام الحسين من الشام إلى المدينة المنوّرة مع وجود جابر الأنصاري عند الإمام الحسين في كربلاء، أمّا هل أنّ في ذلك سنّة شريفة شرعية واضحة ينبغي الاستمرار عليها إلى يوم القيامة بهذا التوقيت، فهذا ما يحتاج إلى دليل، إذ الرواية لا تتحدّث عن

هذا الموضوع لا من قريب ولا من بعيد.

هذه هي النصوص التي عثرتُ عليها في هذا الموضوع، وقد وجدت بعض الكتّاب المعاصرين يستدلّ بأنّ فعل الإمام زين العابدين عليه السلام وجابر بن عبد الله الأنصاري هو فعلُ معصوم، ليستدلّ به على الاستحباب، إلا أنّ هذا الكلام فيه شيء من الغرابة؛ لأنّ المعصوم يدلّ فعله على الجواز لا الاستحباب كما حقّقه علماء الأصول، إلا إذا قامت قرينةٌ، من قبيل تكرّر الفعل، كما أنّه لو كان المعصوم في سفر مثلاً وصلّى، فإنّ ذلك لا يدلّ على استحباب الصلاة في تلك اللحظة، بل الاستحباب المطلق الذي لا مخصّص له، وهنا البحث في خصوصيّة الأربعين لا في استحباب زيارة الإمام الحسين عليه السلام ولو في يوم الأربعين، فهذا ممّا لا شك فيه من الروايات المتواترة الكثيرة.. والكلام كلّه في ما لو كانت الروايات الواردة في التخصيص بالأربعين بعنوانه ثابتة، إلا أنّها غير صحيحة السند كما رأينا.

وأمّا ما ذكرتموه في سؤالكم، من أنّ ذلك يمكن الاستدلال عليه بالشهرة بين المتأخّرين، فإنّ الشهرة ـ بغضّ النظر عن النقاش في أصل حجيّتها ـ لا تشمل، كما هو المعروف بين المحقّقين، الشهرة القائمة بين خصوص المتأخّرين، حيث لا تكشف عن الموقف الشرعي.

وبناءً عليه، نستنتج أنّ زيارة الأربعين بعنوانها لا يمكن توثيقها عن طريق الروايات، التي لا تتجاوز على أبعد حدّ الثلاث روايات، الأولى ليس لها سند وهناك من يناقش في دلالتها، والثانية في سندها ثلاثة مجاهيل، والثالثة لا دلالة لها على الموضوع أساساً، ولا يحرز عمل الفقهاء بهذه الروايات من غير باب قاعدة التسامح حتى يكون عملهم جابراً لضعفها السندي، بناءً على قاعدة الجبر

السندي.

نعم، يمكن الاستدلال بعمومات زيارة الإمام الحسين عليه السلام والواردة بالتواتر، فيزور المرء في العشرين من صفر بنيّة الفعل المستحب، دون أن يقصد تعنون الزيارة بعنوان خاصّ، اسمه زيارة الأربعين، اللهم إلا إذا بني على قاعدة التسامح فيؤخذ بالرواية الثانية، من حيث اشتراط جريان القاعدة بوجود دلالة، الأمر الذي يتوفّر بشكل أوضح نسبيّاً في الرواية الثانية، إلا أنّ قاعدة التسامح لم تثبت وفاقاً للسيّد الخوئي.

وأمّا القول ـ على ما نقل ـ بأنّ زيارة الأربعين مأخوذة من اليهود، فهذا ما لم يثبت بدليل، وحتى لو تشابهنا مع اليهود في ذلك فلا يكون هذا بنفسه دليلاً على أنّها تسرّبت منهم إلينا، بما يفضي إلى نوع من تشويه صورة زيارة الأربعين، ما لم يقم دليل على ذلك، إذ المشتركات بين الإسلام واليهودية والنصرانية ليست بالقليلة، فالقضيّة في تقديري تابعة للأدلّة، والأدلّة لم تنهض على استحبابها بعنوانها، لكنّها لا تمنع عن الزيارة في هذا الوقت أخذاً بالعمومات وقصداً لرجاء المطلوبيّة.

وكلمتي الأخيرة أقولها: لا داعي للإصرار على إبطال بعض الأمور الحسنة في حدّ نفسها وكأنّه يراد تهديم الشعائر والأعراف، وأرى استبدال ذلك بتوضيح حيثياتها الشرعيّة للناس، ليعرفوا أنّ القصد يكون للعنوان العام لا للخاص، إلى جانب كفّ الطرف الآخر عن اتهام من يريد أن يناقش في هذه الأمور بطريقة علميّة والتشكيك في تديّنه وعقيدته، وبدل ذلك كلّه حبذا لو نفكّر جميعاً في كيفية وضع برامج نهضويّة واعية توعوية وتبليغية، لتحويل زيارات الإمام الحسين عليه السلام ـ وغيرها ـ إلى مؤتمر إسلامي شعبي واسع

لكلّ المؤمنين الحاجّين إليه من أرجاء المعمورة، فتزدان الطرقات المكتظة بالزوار بمحافل الأدب والشعر والنثر الحسيني والثوري، وبالبرامج الدينية والاجتماعيّة، وبحلقات التوعية الثقافية، وبجلسات العبادة والروحانية، وبلقاء المرجعيات والشخصيات الكبيرة مع الناس والجماهير، تستمع همومها وقضاياها وتتواصل معها وتعظها وتوجّهها، كما كانت عادة أئمّة أهل البيت في كلّ عام في الحجّ والعمرة و.. إنّ هذا الأمر بات ضرورةً اليوم للمزيد من الاستفادة من هذه المناسبات الدينية، وعدم تركها تمرّ دون أخذ أقصى أشكال التزوّد منها للجميع. إنّنا بحاجة إلى المزيد من ترشيد مناسباتنا الدينية وتأمين أفضل توظيف نافع لها لقضايانا الاجتماعية والسياسية والأخلاقيّة اليوم، والحيلولة دون تحوّلها إلى مجرّد عادات لا تحوي مضمونها أو طقوس وبروتوكولات نمرّ عليها مرور الكرام، فيصير حالنا ـ والعياذ بالله ـ كحال الصائم الذي وصفه الحديث النبويّ الشريف بقوله: «ربّ صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش».

١٦٣. هل ابتعد علم أصول الفقه عن اللغة العرفيّة؟ وهل ضلّ الطريق؟

السؤال: ما رأيكم بالفهم العرفي للنصّ القرآني والابتعاد عن تطبيقات علم الأصول؟ خصوصاً وأنّ الإشكال قد يأتي من ناحية إعجاز القرآن، فالمفروض أنّه نزل عرفيّاً في زمن النبي، بينما نحن اليوم بحاجة كي نفهمه إلى استنطاقه من الناحية الأصولية فقط وفقط، هل هذا صحيح؟

● لا يوجد ـ من حيث المبدأ ـ أيّ تناف بين الفهم العرفي وتطبيق قواعد أصول الفقه الإسلامي؛ لأنّ علم الأصول ينظّر بنفسه لحجيّة الفهم العرفي وعدم حجيّة أيّ فهم آخر، كما أنّ الأصوليّين والفقهاء لطالما دافعوا عن الفهم

العرفي للنصوص الدينية، ويشهد لذلك أنّك تراهم في مباحث الحجج من علم الأصول قد طرحوا بحثاً مستقلاً لمسألة حجيّة الظهور، وبرهنوا عليها ودافعوا عنها، وتجدهم في أبحاثهم التطبيقية في الأصول والفقه يتناقشون في الفهم العرفي، فيردّ أحدهم على الآخر فهمه بأنّ ما استنتجته مخالف للفهم العرفي، بينما يدافع الآخر عن فهمه بإثبات أنّ العرف يفهم المعنى الذي فهمه هو، وهكذا، وهذا الشيء لم يفعله بهذه الطريقة الفلاسفة ولا العرفاء وكذا كثيرون غيرهم، هذا كلّه من الناحية النظريّة.

إلا أنّ الإشكاليّة التي تُطرح هنا هي أنّ الأصوليّين في إطار ممارستهم الأبحاث اللغويّة، لاسيّما في القرون الهجريّة الأربعة الأخيرة، أفرطوا في استخدام المنهج العقلي في الفهم اللغوي، أي أنّهم بالغوا في فهم تراكيب الألفاظ وبنياتها باستخدام المنهج العقلي القواعدي، وهذا ما أوحى ـ شيئاً فشيئاً ـ بأنّ فهم اللغة تحوّل إلى عملية معقّدة، كما أوحى بأنّ فهم الكتاب والسنّة يحتاج إلى العشرات من القواعد والأدوات المبرهن عليها في محلّها، وأنّ هذه القواعد قد تشتبك أثناء التطبيق، وعلى المفسّر والفقيه أن يحلّ هذه المعضلة ويفكّ هذا الاشتباك، وهذا ما خلع على فهم النص لباساً ذو سمةٍ عقليّة فلسفيّة تعتمد التعامل مع القواعد أكثر من اعتمادها عفويّة اللغة، وجرّ ذلك إلى أن يتعامل الأصولي والفقيه ميدانيّاً بطريقة هندسية معقّدة، تحدّد الزوايا أكثر ممّا تدوّرها.

ويمكن أن نعطي هنا أمثلة توضح الغياب النسبي للفهم العرفي بسبب هذه الآلية في النشاط الأصولي، فالروايات الواردة تفيد أنّ صلاة الوتيرة يؤتى بها بعد صلاة العشاء الآخرة، وهنا قال بعض الفقهاء بأنّ المكلّف لو صلاها قبيل الفجر صحّت منه، والدليل عنده صدق البَعْدِيَّة، بمعنى أنّه يصدق على الوتيرة أنها قد

أدّيت بعد صلاة العشاء؛ لأنّ من يصلّيها قبيل الفجر فقد صدق عليه أنّه صلاها بعد العشاء، فالفجر يقع بعد العشاء، مع أنّ عملية الفهم العرفي العفوي البسيط تختلف عن ذلك، فلو قال لك شخص: إنّني سآتيك بعد صلاة العشاء، فإنّ العرف يفهم أنّه سيأتي مثلاً بعد الصلاة بنصف ساعة أو بساعة كحدّ أقصى، أمّا لو جاء قبيل صلاة الفجر، فإنّ العرف يستنكرون عليه، ولو احتجّ بأنّني قلت: بعد صلاة العشاء، وقبيل الفجر يصدق عليه أنّه بعد صلاة العشاء، لربما سخروا منه. هذا هو الفرق.. فالبعديّة في التفسير الأوّل تقترب من الوعي الفلسفي لكون الشيء بعد الشيء الثاني، بينما البعديّة في التفسير الثاني تقترب من الفهم العرفي الذي بُنيت اللغة عليه في نظام التفاهم والتفهيم.

ومن هنا، كان ينقل عن السيد البروجردي رحمه الله أنّه عندما كان يدرّس بعض مباحث المعاملات، كان يطلب أن يؤتى له بشخصٍ من السوق ليسأله عن ما يفهمه العرف من البيع الفلاني أو من هذه الصيغة لعقد الإجارة أو غير ذلك، وذلك بهدف أن يقترب البروجردي من لغة أهل السوق والذوق الصحيح.

وهناك من يطرح مثالاً آخر يقترب من الموضوع ويتصل بالتحليل الهندسي للأشياء، وهو أنّه إذا وضع شخص في حسابه البنكي مبلغ ١٠٠٠ دولار، ولم تكن لديه ـ أي المعطي ـ أيّ خصوصية لعين الأوراق المعطاة، كما هي العادة، فإنّ الفهم العرفي لا يعتبر أنّ المال قد تَلِف أو أنّه تحوّل إلى مجهول المالك، أو أنّ المال قد خرج عن ملكيّة الشخص ويحتاج إلى إذن الحاكم الشرعي؛ لأنّ الذي وضعه في البنك ليس تلك الأعيان (الأوراق)، وإنّما قيمتها الماليّة، إلا أنّ التفكير الفلسفي الحرفي لا يفهم الأمر بهذه الطريقة في بعض الأحيان. ولهذا قد تجد بعض الفقهاء الذين يعتبرون أنّ وضع المال في البنك يفرض عليك اذا أردت

سحبه أخذ الإذن من الحاكم الشرعي؛ لصيرورته مجهول المالك؛ لأنّ الأموال التي في البنك مجهولة المالك عنده.

هذه هي الملاحظة التي بدأت تنتشر في الأوساط النقديّة ضدّ بعض فهوم الأصوليين والفقهاء للنصوص، وليس كلّ الفهوم طبعاً، وظهرت دعوة تتنامى شيئاً فشيئاً للتخلّي عن هذا النظام التفسيري الحادّ في فهم النص، واستبداله بنظام أكثر عفويّةً، يحاول أن يعيش اللغة ويتماسّ معها، ويقول الناقدون هنا بأنّ من الضروري جداً أن ندرس اللغة لا بوصفها قواعد أشبه بجداول الضرب والحساب، وإنّما بوصفها ممارسة، وأن نقرأ كتب الأدب والشعر والقصص العربية القديمة ونتذوّقها، ولا نقتصر على كتب النحو والصرف والبلاغة التي قدّمت اللغة قوالب تقعيديّة أثّرت على كيفية ممارستها من الناحية التفسيريّة؛ لأنّ اللغة روح قبل أن تكون فكراً وقواعد، والمعاهد الدينية تدرس في الغالب قواعد اللغة، ولهذا نجد عشرات الآلاف من الطلاب غير العرب يتقنون قواعد اللغة غاية الإتقان، بيد أنّهم لا يستطيعون التكلّم بها ولا يجيدون فهمها بهذه الطريقة العرفيّة.

هذا هو الإشكال التطبيقي لعلم الأصول، دون المنحى النظري الذي رأيناه على الدوام يدعم الفهم العرفي. ومن ألطف الأشياء لمن يقرأ تاريخ علم أصول الفقه الإسلامي، أنّ هذا العلم ولد على يد أمثال الإمام محمّد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) في كتاب الرسالة وغيره، بسبب انتشار العجمة في فهم كلام العرب، فأراد الشافعي أن يصحّح فهم لغة العرب، ويضبط فوضى الفهم التي تسبّبت عن دخول غير العرب في الإسلام ومشاركتهم في الاجتهاد في قضايا الفهم الديني، فإذا كانت هذه هي غاية هذا العلم في تأسيسه، ولهذا اهتمّ

الشافعي كثيراً بمباحث البيان (مباحث الألفاظ وفهم النصّ)، فمن الحريّ أن ننتبه إلى أن لا نقع في عكس المقصود، وأن نعرف أنّ خطوة الشافعي غير كافية؛ لأنّ ما يقلّص من الفهوم المعوجّة للنصوص ليس فقط وضع القواعد، وإنّما أيضاً عيش اللغة، لتصبح وكأنّها اللغة الأم، فتتبلور المعاني وتنتقل من سماع الألفاظ كأنّما يسمعها عربي من العرب الأقحاح.

ولهذا قال الشيخ محمّد عبده (١٩٠٥م) ـ رائد حركة الإصلاح في مناهج التربية والتعليم في المعاهد والجامعات الدينية ـ: «أن يبلغ المرء بالتعلّم مبلغاً كان عليه العربيّ بالسليقة» (الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده ٣: ١٥٦). وهذا كلّه لا يعني أنّ عملية فهم النصوص الدينية فهماً لمجموعها سيصير عمليّة بسيطة يمكن لأيّ أحد أن يقوم بها؛ لأنّ البعد التاريخي عن عصر النص، وتعقيدات اللغة نفسها بعد غيابنا عنها تدريجيّاً، وخصوصيات التشابك الموجود بين النصوص، لاسيما الحديثية منها، تجعل الوصول إلى نتيجة بحاجة إلى جهد، لكنّ هذا شيء والفهم غير العرفي شيء آخر.

١٦٤. وضع اليد على الرأس قائماً عند ذكر اسم الإمام المهدي

السؤال: ما مدى استحبابيّة الوقوف أو وضع اليد على الرأس عند ذكر القائم عليه السلام؟ وهل مخالفة عمل ذلك أمام الناس يدلّ على عدم احترامه (عج) لمخالفة العرف؟

● قد يستدلّ لاستحباب هذا الفعل بدليلين:

الدليل الأوّل: ما ذكره بعضهم، من أنّ هذا هو سيرة المؤمنين، وينبغي المشي معها والعمل عليها.

ولكنّ الجواب عن هذا الاستدلال واضح؛ فإنّنا نشك في أنّ هذه العادة كانت سيرةً متشرّعية متصلة بعصر المعصوم، حتى يفهم منها نشوؤها من الشرع الحنيف، بل نحن لا نعرف سيرةً من هذا النوع ترقى إلى أكثر من قرن أو قرنين من الزمان، ولا دليل على تداول هذه العادة بين أصحاب الأئمّة ولا على وجودها في العصر الأوّل. ولو كانت أمراً مندوباً ومتعارفاً من بين المندوبات العباديّة وشبهها لذكره العلماء والفقهاء القدماء ومصنّفوا كتب الأخلاق والزيارات والأذكار والمستحبّات، بينما لم نعثر لهم على شيء في هذا الأمر على الإطلاق. ومن يدّعي وجود أيّ موقف من المواقف التي ذكرناها أو له شاهد تاريخي فإنّ عليه أن ياتي به ويوضح وجوده في التاريخ.

الدليل الثاني: وهو المستند الحديثي، وفي هذا الصدد فقد وجّه استفتاء إلى السيد الخوئي (صراط النجاة ١: ٤٦٥، س رقم: ١٣٠٥)، حول ذلك، ومضمونه: هل أنّ القيام عند ذكر القائم وارد برواية معتبرة أو أنّ وضع اليد على الرأس ثابت استحبابه... فأجاب بما نصّه: «ما وجدنا في موضوع السؤال من الآثار المرويّة، سوى ما في مرآة الكمال للعلامة المامقاني، في الأمر الأوّل من تذييل أحوالات الإمام المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، في ذيل خبر المفضل الطويل، عن الشيخ محمد بن عبد الجبار، في كتاب مشكاة الأنوار، أنه قال: لما قرأ دعبل قصيدته المعروفة التي أوّلها (مدارس آيات..) على الرضا عليه السلام، وذكره عج الله تعالى فرجه، وضع الرضا عليه السلام يده على رأسه وتواضع قائماً، ودعا له بالفرج، والله العالم».

وقد ذكر ذلك الشيخ النمازي الشاهرودي أيضاً (في كتاب مستدركات سفينة البحار ٨: ٦٢٩، و ١٠: ٥٠٦) ناقلاً له عن المامقاني.. والشيخ محمّد بن عبد

الجبار صاحب كتاب مشكاة الأنوار متوفى في القرن الثالث عشر الهجري، وهو غير محمّد بن عبد الجبار المعروف بمحمد بن أبي الصهبان.

إلا أنّ الذي يبدو هو أنّ السيد الخوئي لم يستوعب المصادر كلّها، فقد ذكر العلامة آغا بزرك الطهراني والعلامة عبد الحسين الأميني أنّ أحد علماء الإماميّة، وهو عبد الرضا بن محمد، وهو من نسل المتوكّل، ألّف كتاباً في وفاة الإمام الرضا عليه السلام، وسمّاه تأجيج نيران الأحزان في وفاة سلطان خراسان، ومما تفرّد به هذا الكتاب ما رواه من أنّ دعبل الخزاعي، عندما أنشد قصيدته التائيّة للإمام الرضا، ووصل إلى هذا البيت (خروج إمام لا محالة قائم، يقوم على اسم الله بالبركات) نهض الإمام الرضا عليه السلام قائماً وأحنى رأسه المبارك، ووضع يده اليمنى على رأسه، وقال: اللهم عجّل فرجه ومخرجه وانصرنا به نصراً عزيزاً.

وعليه؛ فبعد التتبّع يتبيّن أنّ هناك مصدرين لهذا الخبر هما: عبد الرضا بن محمّد الأوالي البحراني، ومحمد بن عبد الجبار في كتابه مشكاة الأنوار.

أمّا كتاب عبد الرضا بن محمّد الأوالي البحراني، فقد تحدّث عنه العلامة الشيخ علي البلادي البحراني (١٣٤٠هـ) الباحث المعروف صاحب التراجم فقال: «ومنهم: الأديب الأريب المحدّث الشيخ عبد الرضا بن محمد بن المكتل البحراني (المكتل بضم الميم وفتح الكاف وتشديد التاء)، وكان يعبّر عن نفسه بالأوالي (أي نسبة إلى جزيرة أوال)، كما قدّمنا ذكره ، له كتاب (وفاة الإمام الرضا عليه السلام سمّاه (بالتهاب نيران الأحزان في وفاة غريب خراسان)، مبسوط، وله كتاب (وفاة الإمام الزكي الحسن السبط عليه السلام) وأورد فيهما أحاديث غريبة وأخباراً نادرة وأقاصيص عجيبة، لم نقف على كثير منها في الكتب المعتبرة والسير المشتهرة والتواريخ المنتشرة، وحسن الظن في مثل هذا المقام

ولاسيما بمثل الأحاديث التي ذكرها في وفاة الإمام الرضا عليه السلام التي لم يذكرها رئيس المحدّثين الصدوق القمّي في (عيون الأخبار) وغيره من الأصول المعتبرة من كتب الأخبار، بعيدٌ جداً من جهة العادة والاعتبار، بل بعضها مخالفة لتلك الروايات المشتهرة غاية الاشتهار؛ لأنّ قدماءنا (رضوان الله عليهم وجمعنا وإياهم في دار القرار)، ولاسيما المحمّدين الثلاثة، بذلوا الجهد في جمع الأخبار وتنقيتها عن الأغيار، وهذا وغيره ممن تأخّر عنهم إنما يقفون آثارهم وينقلون من أخبارهم ويستبقون في مضمارهم، ويلتقطون من درر أفكارهم، نعم ربما يختلفون معهم في فهم المعنى ودلالة الألفاظ، وما أشبه ذلك، ومن وقف على كتابيه المذكورين من ذوي الاطّلاع التام، ولا سيما كتاب وفاة الإمام الرضا عليه السلام المشتهر في هذه الأزمان والأعوام، علم حقيقة ما قلناه، وحقيقة ما ذكرناه، على أنّ كثيراً من أخبارهما مراسيل، فهي في غاية الضعف والتجهيل، والله العالم بالدقيق والجليل، وأمناؤه أهل الوحي والتنزيل، ولم أقف له على ترجمة شيء من أحواله، بل ولا عصره، بل ولا محلّ قبره، تجاوز الله عن سيئاته وضاعف حسناته». (علي البلادي البحراني، أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين: ٢٣٠ ـ ٢٣١).

وفي حال من هذا النوع، ومع عدم وجود سند أو بيان مصدر لعبد الرضا بن محمّد البحراني في معلومته هذه وهو من العلماء المتأخّرين، الذين عاشوا في القرون الأخيرة، ولا يعلم عنه غير هذا، وحال كتابه يحتاج إلى تأمّل بعد هذه الشهادة من الشيخ البلادي، كيف يمكن الوثوق بحادثة من هذا النوع من مصدر جاء بعد حوالي الألف عام، ولم يذكره المتقدّمون فيما بأيدينا من مصادر.

وأمّا كتاب مشكاة الأنوار لابن عبد الجبار، فيرجع إلى القرن الثالث عشر

الهجري، ولو راجعنا كلا الكتابين، لوجدنا أنّهما لم يذكر مصدراً لقولهما، ولا سنداً يرجع بنا إلى عصر الإمام الرضا (٢٠٢هـ) حتى نثبت هذه الواقعة. وهنا إذا أخذنا بقاعدة التسامح في أدلّة السنن، فإنّ هذه الرواية يؤخذ بها، ويُعمل بما فعله الإمام الرضا‰، وإلا إن لم يؤخذ بها ـ كما عند السيد الخوئي، وهو الصحيح ـ فإنّه لا يوجد دليل على استحباب هذا الفعل بعنوانه.

ولكن يجب هنا الالتفات إلى نقطة مهمّة، وهي أنّ احترام الإمام أمرٌ مرغوب وحسن، وإذا كان العرف يعدّ هذا الفعل احتراماً فلا ضير في عمله، بل هو أمر جميل، ولكن ليس من باب أنّه أمرٌ شرعي تعبّدي خاص ورد بعنوانه في الكتاب أو السنّة، وإنّما من باب أنّه شكلٌ من أشكال الاحترام، وبإمكان الناس أن يتواضعوا على شكل آخر من أشكال الاحترام، وترك هذه الطريقة الخاصّة؛ لأنّ نفس عدم الوقوف ليس قلّة أدب في ذاته، وإلا لزم الوقوف عند ذكر أسماء الأنبياء والأوصياء جميعاً.

وما نراه، أنّه قد يكون من غير اللائق أحياناً أن لا يقف شخصٌ عندما يقف الناس احتراماً للإمام؛ كما أنّ القضيّة خاضعة للعناوين الثانوية مثل ذبّ التهمة عن النفس أو الحيلولة دون حصول تشظّيات في المجتمع الإيماني، فلا أرى حاجة للمعاندة بترك هذه العادة دائماً ولو تسبّب ذلك بخلاف بين المؤمنين أو بتهمةٍ أو غيبة، ولا يبدو أنّ من الضروري محاربة مثل هذه الأفعال، إنّما المطلوب هو خلق وعي بين الناس يُفهمهم أنّ هذه العادات لم يثبت استحبابها، وأنّ عليهم فعلها لو أرادوا من وجه عام لا بدليل خاص، وأنّه لا يحقّ لهم اتهام الناس في دينهم إن لم يفعل الآخرون ذلك، وأمثال هذه الأمور.

١٦٥. كيف جمع الإمام الخميني بين الفقه الجواهري ونظرية الزمان والمكان في الاجتهاد؟

السؤال: كيف تُفهم مقولة السيّد الخميني الراحل بتحريم مخالفة الفقه التقليدي والتمسّك بالفقه الجواهري، وفي نفس الوقت أكّد على عنصر الزمان والمكان في الفقه، وردّ على الشيخ قديري ردّاً قويّاً يُفهم منه بأنّ الفقه الحالي لا يمكن أن يفيد في إقامة دولةٍ وإدارتها؟ أرجو التوضيح.

● في تقديري، يمكن الجمع بين طروحات الإمام الخميني هنا، من خلال أنّ المقصود بالفقه الجواهري ليس حرفيّة الفقه التقليدي بحسب تعبيركم، وإنّما الفقه الدقيق المستوعب القائم على الشموليّة والدقّة وعدم التساهل، في مقابل الفقه السطحي الذي لا يقوم على أسس علميّة دقيقة، بل يريد تخطّي كلّ هذا المنجز الفقهي بعمقه وسعته من خلال أفكار جديدة مستعجلة لا تحظى بحقّها المطلوب من البرهنة والتدقيق.

ومن هنا، فنقد الإمام الخميني الذي جاء في رسالته المشهورة للشيخ القديري رحمه الله يهدف إلى تعميق الفقه الجواهري، بواسطة أخذ معايير جديدة فيه مثل معايير الضرر النوعي، والمصالح العامّة و.. فالإمام الخميني ـ في تفسيرٍ لعلّه يكون الأرجح لنظريّته في الزمان والمكان ـ يرى أنّ الاجتهاد اليوم قد لا تكمن مشكلته في البُنية الاستدلاليّة، والتي هي بُنية الفقه الجواهري، بل مشكلته في أنّ تغيّر الموضوعات الذي يتبعه تغيّر الأحكام، لم يعد يمكن اكتشافه بنظرة بدويّة سطحيّة، بل ما قد يبدو لك أنّه استقرارٌ في موضوع الحكم وثبات، هو في واقع أمره ـ لمن كان خبيراً بتعقيدات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعيّة اليوم ـ تغيّرٌ في الموضوع، يستدعي تغيّراً في الحكم، فنقده في رسالته للقديري لعلّه يصبّ

في هذا الإطار أيضاً، إلى جانب غياب فقه الولاية والدولة والأولويات عن الاجتهاد الشيعي في العادة، غاية الأمر أنّ هذا الإطار يحتاج إلى مقاربة توضيحيّة معمّقة وفقاً لأصول الفقه الجواهري وقواعده، بناءً على كون منهج الفقه الجواهري هو المنهج الصحيح.

١٦٦. ما معنى تحذير الفقهاء من تأسيس فقهٍ جديد؟

السؤال: تصادفنا في بعض كتب الفقه ـ كما عند الشيخ الانصاري، وأخال كذلك صاحب الجواهر وغيرهما ـ تحذيراً من الوقوع في إحداث فقهٍ جديد! والسؤال الذي يطرح هنا، هل المقصود هو الوقوع في الابتداع والإحداث مما نُهي عنه في مرويّات المسلمين، أم الجديد بمعنى عدم مخالفة ما عليه السلف والمحافظة على هذا التراث الفقهي؟ فإذا كان كذلك، فما مبرّر الاجتهاد؟ و ما هو مبرّر محاكمة الآراء ومخالفتها مما هو دارج عندهم؟ أرجو التوضيح.

● عندما يتحدّث الفقهاء عن الحذر من تأسيس فقهٍ جديد، فليس معنى ذلك أنّهم يتحدّثون عن الإحداث والابتداع، بل مقصودهم أنّه لو التزمنا بالمسألة الفلانيّة للزم من ذلك مجموعة آثار تفضي إلى إحداث تغييرات في مساحة كبيرة من النتائج الفقهيّة، الأمر الذي سيبدي لنا فقهاً جديداً، وهذا القول منهم مرجعه إلى صعوبة الالتزام بتلك النتائج المتعدّدة في الأبواب المختلفة؛ لأنّ كلّ نتيجة هناك لها دليلها الثابت، فيلزم من الأخذ بها يُحدث فقهاً جديداً الإطاحةُ بمجموعة من الأدلّة في الموارد المتفرّقة، وهو ما يصعب الالتزام به في مجموعها، لا في كلّ واحدةٍ منها على حدة، فكأنّ مجموعة الأدلّة في الموارد المتفرّقة التي ستتغيّر لو التزمنا بمسألةٍ ما، يشكّل قوّةً احتماليّة كبيرة جداً تُضعف من الدليل

الذي سيفضي إلى الالتزام بمسألةٍ يلزم منها فقهٌ جديد.

وهذا التحليل لعلّه هو روح مراد السيد الشهيد الصدر، عندما تحدّث عن موضوع السيرة في بحث الأصول، فقال: «إنّ هناك حالةً نفسانية ثابتة في نفس الفقيه تمنعه عن مخالفة ما كان في كلمات الأصحاب من المسلَّمات ويعدّ خلافه غريباً. ولذا ترى أنّه كثيراً ما يذكر في الفقه بالنسبة لأمرٍ ما ككون نتيجة المعاطاة الإباحة مثلاً، أو الأخذ بقاعدة لا ضرر في مورد مّا (ويقصد السيد الشهيد من هذا المورد شمول قاعدة لا ضرر لمورد أثبات حكم لا نفي حكم)، أنّه يلزم منه تأسيس فقه جديد، ويجعل هذا دليلاً على بطلان ذاك الأمر. والذي يظهر من القرائن المحفوفة بكلماتهم ومن سوابق هذا الكلام ولواحقه في الموارد المختلفة، أنّه ليس المقصود بذلك إبطال ذاك الأمر بعموم أو إطلاق أو إجماع، وإلا لقالوا: إنّ هذا ينافي العموم الوارد في نصّ كذا، أو الإطلاق أو الإجماع، فالظاهر أنّ مقصودهم بذلك دعوى ما هو أقوى من الإجماع، وهو أنّ الالتزام بذاك الأمر يستلزم الالتزام بعدّة أمور يكون الالتزام بمجموعها خلاف الضرورة الفقهيّة والمسلَّمات عند الأصحاب، وخلاف ما هو مقطوع به لغاية وضوحه، ولا يمكن التفصيل بين بعض تلك الأمور وبعض؛ لأنّ كلَّها من وادٍ واحد، ونسبة الدليل إليها على حدّ سواء، فنستكشف من ذلك إجمالاً بطلان ذاك الدليل، وظهور خلافه عند الأصحاب بنحوٍ يعدّ ذلك فقهاً جديداً» (مباحث الأصول بتقرير السيد الحائري ٢: ٩٤).

وبناء عليه، فقضيّة الالتزام بالفقه الجديد تتبع مدى قدرة الفقيه على تحمّل هزّةٍ من هذا النوع، واقتناعه بأنّه من الممكن أن تكون كلّ هذه الفتاوى في الموارد المتفرّقة غير صحيحة، بحيث يبدي وجهاً لعدم صحّتها، يضعف من القوّة

الاحتماليّة الهائلة التي في مجموعها، فليس المقصود هنا مسألة الشهرة والإجماع فحسب، بقدر ما المقصود أيضاً تلك الأدلّة التي تقف خلف الفتاوى المتفرّقة في الأبواب المختلفة.

١٦٧. الإجماع المدركي وتحديد درجة احتمال المدركيّة

السؤال: وجدتهم دائماً (يتهمون) كلّ إجماع بأنه مدركي أو محتمل المدركية؛ فهل تمّ ـ ولو في مورد واحد ـ إجماعٌ كاشف؟ وهل كلّ إجماع محتمل المدركية فهو ليس بحجّة؟ كلّ احتمال؟

● وجود إجماعٍ كاشف مسألة يختلف فيها العلماء من حيث المصداق، فربّ عالمٍ تراه يجد في إجماعٍ ما أنّه كاشفٌ عن الموقف الشرعيّ فيما يرى عالمٌ آخر أنّه ليس بكاشف تبعاً لاختلاف طريقة فهمهم للأمور، ولو نظرت لأيّ فقيه فغالباً ما تجده يقبل ـ بتتبّع نتاجاته الفقهيّة ـ بوجود إجماعات كاشفة ولو كانت قليلةً جدّاً.

والإجماع محتمل المدركيّة إنّما يؤثر فيه الاحتمال عندما يكون احتمالاً عقلائيّاً، لا مجرّد الاحتمال المنطقي الصرف، فإنّ هذا النوع من الاحتمالات يقابله الاطمئنان، وهو حجّة، فوجود الاحتمال الصرف غير العقلائي يعني أنّنا نطمئنّ بعدم مدركيّة هذا الإجماع، فيكون حجّةً.

١٦٨. حجيّة القياس وكونه نظير الأصول العمليّة عند الإماميّة

السؤال: بعض الباحثين ينظِّر للقياس والاستحسان و.. بأنها المقابل السنّي للأصول العملية في الفقه الشيعي، ويقول: وكما قام الدليل عند الشيعة على حجيّة الاستصحاب مثلاً، قام الدليل عند السنّة على القياس. نعم، يمكن المناقشة في تمامية

الدليل على القياس، لكن هذا بحثٌ آخر، فما هو تعليقكم؟

● هذا الكلام فيه جانبٌ صحيح وجانب لا يبدو لي صحيحاً:

أ ـ فأمّا الجانب الصحيح، فهو أنّ أهل السنّة العاملين بالقياس يقيمون أدلّةً على حجيّة القياس ومخالفوهم فيه يناقشون هذه الأدلّة، ولا يرونها صحيحةً. لكنّ المخالفين للقياس فريقٌ منهم ـ كبعض أهل السنّة أنفسهم ـ يرفضونه من منطلق عدم وجود دليل على قيمته واعتباره وحجيّته في استنباط الأحكام الشرعيّة، فيما فريقٌ آخر ـ وهم جمهور الإماميّة ـ لا ينطلق في رفضه للقياس من مجرّد عدم قيام الدليل على حجيّته، بل يرى أنّ هناك أدلّةً خاصّة تنهى عنه وتمنعه بعنوانه الخاصّ، وهذه الأدلّة الخاصّة هي الأحاديث عن أئمّة أهل البيت الذين تعتقد الشيعة بمرجعيّتهم العلميّة المعصومة في الدّين، إذ نهت هذه الأحاديث العديدة وبشدّة عن استخدام القياس في الدين، وأكّدت أنّه ليس سبيلاً صحيحاً في فهم الإسلام، بل هو مضرّ به ويمحقه ويلغيه، وهذا يكشف بطريق أولى عن عدم حجيّته أيضاً.

فالخلاف بين مؤيّدي القياس ومعارضيه هو في قيام الدليل على حجيّته وعدمه من جهة، وفي قيام الدليل على ضرره وعدم حجيّته من جهة ثانية، وهذا ما أضفى على القياس في العقل الاجتهادي الشيعي لوناً خاصّاً من الرفض جعلهم يتجاوزون فيه أنّه مجرّد طريق لم تثبت حجيّته في استنباط الأحكام، ولهذا السبب أيضاً رأينا القائلين من علماء أصول الفقه الإمامي بانسداد باب العلم والعلمي، يذهبون إلى القول بحجية مطلق الظنّ، لكنّهم ـ مع ذلك ـ يتوقّفون ويتجادلون في أنّ الظنّ القياسي هل يكون حجّةً ـ بناءً على دليل الانسداد الكبير ـ أم لا؟ والسبب في هذا الجدل بينهم هو أنّ القياس ليس طريقاً لمعرفة الأحكام

وقعت مناقشات في حجيّته فقط كحجيّة خبر الواحد، بل هو طريق وقع النصّ على ضرره والإلزام بتجنّبه، فيكون النصّ ناهياً عن حجيّته بعنوانه الخاصّ ومانعاً عن شمول دليل الانسداد له، على تفصيل عندهم في ذلك.

ب ـ وهناك نقطة أخرى خاطئة أيضاً جاءت في هذا التحليل المذكور في السؤال، وهي أنّ القياس لا ينبغي تشبيهه أو تنظيره بالأصول العمليّة عند الإماميّة؛ لأنّ الأصول العمليّة تحدّد وظائف شرعيّة حال فقدان الدليل ـ ولو الظنّي المعتبر ـ أمّا القياس من وجهة نظر القائلين به، فهو من الأمارات، أي من الأدلّة الظنيّة التي قام الدليل على حجيّتها بالخصوص، فإذا أردنا أن نشبّه القياس بشيء في أصول الفقه الإمامي، فمن الأفضل أن نقابله بحجيّة خبر الواحد أو بحجية الظهور الظنّي أو نحو ذلك، لا بمثل الاستصحاب ـ على ما هو المعروف بينهم من كونه أصلاً عمليّاً لا أمارةً ـ ، مع الفارق بين القياس وحجيّة خبر الواحد فيما أشرنا إليه أعلاه.

١٦٩. أدلّة التقليد عند الفقهاء هل هي نقليّة أم عقلانيّة؟

السؤال: وقع تحت يدي كتاب يناقش موضوع التقليد والاجتهاد، ويتبنّى رؤية جديدة باسم النظر بين التقليد والاجتهاد، كما أنّه يناقش أدلّة التقليد ويفنّد جميع الاستدلالات النقلية، جاعلاً من الدليل العقلي الدليل الوحيد على جواز التقليد بسب ضعف العوام عن الاجتهاد، فهل هناك نصوص صريحة في التقليد والاجتهاد بمعناه الحالي، خصوصاً وأنّ الكاتب يشير إلى أنّ إرجاع الأئمة لبعض الأصحاب إنّما هو من باب الإفتاء بالرواية؟

● المعروف بين الفقهاء المتأخّرين أنّ الدليل الأقوى والعمدة على مبدأ التقليد

ـ بصرف النظر عن التفاصيل والأشكال ـ هو حكم العقل العملي والسيرة العقلائية التي لم يردع عنها الشارع، والقاضية برجوع الجاهل إلى العالم، وأمّا الأدلّة النقلية فقد ناقشها الكثير من العلماء واعتبروها إما ضعيفة السند جدّاً، أو لا دلالة لها على المطلوب. نعم بعض العلماء يقبلون ببعض الأدلّة النقلية.

١٧٠ـ الفرق بين النظر الجنسي والتخيّل الجنسي

السؤال: في أحد أجوبة الشيخ الأستاذ حبّ الله، ورد النصّ التالي: «ويهمّني أن أشير إلى أنّ هذا الحبّ لو صاحبته حالات تخيّل جنسي ـ لا حالات نظر جنسي، وهناك فرق بينهما..»، فما الذي (أهمّ) الأستاذ الشيخ في هذه الإشارة؟

● تارةً ينظر الرجل إلى المرأة بنظرة شهويّة، وأخرى يكون لوحده فيتخيّل بينه وبين نفسه امرأةً تخيلاً غريزيّاً شهويّاً، فالحالة الأولى محرّمة، فيما الحالة الثانية لا دليل على تحريمها في حدّ ذاتها، ما لم تؤدّ إلى حرام آخر، فهذا هو الفرق بينهما.

وسبب الإشارة هو أنّه وإن حرم النظر الجنسي إلا أنّه لو صاحبت عمليّة العلاقة العاطفيّة بين الشاب والفتاة حالات تخيّل جنسي ـ إذ قد يحصل ـ (لا نظر جنسي)، فلا ينبغي عدّ ذلك معيقاً لهذه العلاقة من الناحية الشرعيّة.

١٧١ـ إشكاليّة الجمع بين تكريم الله للإنسان والقول بنجاسة غير المسلم نجاسة ذاتيّة

السؤال: ألا تتعارض بعض فتاوى العلماء ـ مثل نجاسة أهل الكتاب ـ مع الآية القرآنية: (ولقد كرّمنا بني آدم)؟ وهل مدلول الآية عام بغض النظر عن الانتماء؟

● لا تتعارض الآية الكريمة مع الحكم بنجاسة غير المسلم؛ لأنّ الآية تكرّم الإنسان من حيث الخلقة والإنسانيّة، ولا يمنع ذلك من أن يذمّ من حيث الفعل

الذي يفعله، فالكافر نجسٌ لكفره لا لإنسانيّته وتكوينه، وهذا على خلاف القول بالنهي عن تزويج الأكراد؛ لأنّهم قومٌ من الجنّ كشف عنهم الغطاء كما جاء في الرواية، فإنّ هذا الحكم في حقّهم لم يكن ناشئاً عن فعلٍ ارتكبوه واستحقّوا به شيئاً من العقوبة أو غير ذلك، وإنّما من نفس كونهم أكراداً، وهذه صفة جاءتهم من الخِلقة، فالسيّد باقر الصدر الذي يطبّق هذه الآية الكريمة على مسألة الأكراد ينطلق من ناحية أنّ كونه كرديّاً مسألةٌ لا علاقة لها بجرمٍ ارتكبه واستحقّ به النبذ أو الطرد؛ ولهذا لا يتناسب هذا الحكم ـ من وجهة نظره رحمه الله ـ مع الآية الكريمة، وإلا لو أخذنا بشمولية التكريم بالطريقة التي جاءت في سؤالكم، لكان معنى ذلك سقوط جميع العقوبات الجزائيّة والجنائيّة وغير ذلك.

أمّا عن مدلول الآية الشريفة، فهو عام من حيث التكوين والطبيعة، فالإنسان مكرّم عند الله، ما لم يرتكب فعلاً يستحق به الذمّ والنبذ والإقصاء والعقاب، أو يستدعي تجنيب الآخرين منه حمايةً لهم، أو يكون فيه خصوصيّة تحول دون منحه حقّاً من الحقوق، كالطفل الذي فيه خصوصيّة تكوينية تمنعنا من جعله في مناصب إدارة الدولة مثلاً.

١٧٢. اللباس الشرعي للمرأة والموقف من بعض الموضات العصريّة

السؤال: ما هو المعيار في أن يكون اللباس شرعيّاً؟ وما هو رأيكم في أنواع اللباس التي صارت رائجة اليوم للمحجّبات وتحاول أن تسير على الموضة؟ وهل هناك لباس خاصّ طرحه الإسلام؟

● المعيار الذي وضعه الإسلام للباس المرأة هو أن يكون ساتراً للجسد ـ إلا الوجه والكفّين والقدمين، على خلاف بين العلماء في هذه الثلاثة ـ ولا يحكي عمّا

تحته فلا يكون شفافاً؛ لأنّه إذا كان شفافاً فلا يصدق عنوان الستر وعدم إبداء الجسم كما أُمرنا في الكتاب والسنّة.

ولكن لا تقف مسألة لباس المرأة عند حدود ستر جسدها، بل هناك عنوانٌ آخر جاء الحديث عنه في النصوص الدينية، وهو عنوان التزيّن أو إبداء الزينة، قال تعالى: ﴿**وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ**..﴾ وقال: ﴿**غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ**﴾، ويقصد به أن لا تظهر المرأة بطريقة أو بلباس يصدق معه عرفاً أنّها متبرّجة ومزيّنة، فقد يكون اللباس ساتراً لكنّه صُمّم بطريقةٍ ملفتة تثير الغرائز للناظرين فيلتفت إليها الآخرون وتصبح محلّ نظر غير صحّي وغير سليم في هذا الإطار، وكلّ من ينظر إليها يقول بأنّ هذه المرأة أو الفتاة تظهر مزيَّنةً.

وهذا يعني أنّ لدينا ـ وللتوضيح ـ عنوانان:

الأوّل: هو الستر للجسد.

والثاني هو عدم التزيّن.

وأنّه لا يكفي الالتزام بواحد منهما بدل الآخر.

ويوجد عنوان ثالث يذكره الفقهاء وهو عنوان أن لا يصدر من المرأة ما هو بطبيعته مثير للغريزة لافتٌ للنظر الشهويّ إليها، وهذا يعني أنّ المعيار في لباس المرأة وظهورها هو ستر الجسد ستراً لا يصاحبه تزيّن عرفاً ولا إثارة نوعيّة للغريزة.

لهذا لابدّ من تذكير الفتيات اليوم بهذه المعايير كي لا يحصل انجرار خلف ألوان (الموضة) السائدة، فيُستر الجسد لكنّ تأثيرات اللباس تصبح أقوى من تأثيرات الجسد نفسه، فننقض الغرض من وراء الحجاب وفلسفته، وهو التحصين الأخلاقي والحماية الذاتية للمرأة.

لكنّ هذا كلّه لا يعني أنّ الإسلام لديه لباس خاصّ بعينه أو يفضّل نوعاً خاصّاً من الملابس، بل القضية تتبع العرف والزمان والمكان شرط الحفاظ على العناوين الثلاثة المشار إليها، فالإسلام دعا للستر والحشمة والعفاف، لكنّه لم يحدّد لنا شكل اللباس الذي يفترض بالمرأة أن ترتديه، وإنّما ترك هذه القضية لعادات وتقاليد الشعوب في لباسها، والذي يحصل أنّ بعضنا يستأنس ببعض أشكال اللباس؛ لأنّه اعتاد عليه في ثقافته الاجتماعية، فيقوم بربطه بالمفهوم الديني، ويتعامل مع من لا يأخذ بفكرته تعامله مع من يواجه المفهوم الديني في قضايا الحشمة والعفاف، وهذا خطأ فليس لأحدٍ الحقّ في إلزام الغير بشكل خاصّ من اللباس.

كما أنّ الإسلام لم يلزم المرأة بالخروج بمظهرٍ سيء أو قبيح أو منفّر أو قذر، كما يفهمه بعض الناس، بل أفتى به غير واحدٍ من فقهاء بعض المذاهب الإسلاميّة، بل أراد لها وللرجل أيضاً أن يظهرا بمظهر لائق يحترم شخصيّتهما، ويحفظ موقعهما الاجتماعي، ويمنحهما الثقة بأنفسهما، غايته ضمن إطار العناوين الثلاثة السابقة.

١٧٣. الحب العذري مدى إمكانيّته وموقف الشرع منه

السؤال: أحييكم شيخنا العزيز على أطروحاتك الفذّة. مع أنني أدرس طبّ الأسنان في بريطانيا، وهي تأخذ من وقتي الكثير والكثير ولا أملك سوى القليل للاطلاع الثقافي الفكري، ولكنّي مصمّم على قراءة جميع كتبك ومقالاتك. ولديّ سؤال بالنسبة لمقالتك حول (أزمة الحبّ والإيمان، نظرة أوليّة في الموقف من العلاقات العاطفيّة)، فإنّ ما فهمتُه هو أنك تقول بأنّ الحبّ الذي ينبع من غريزة

جنسية هو ليس بحبّ وإنما شهوة. ولكن في المقابل هناك حبّ فعلاً خالٍ لا يفكّر المُحب فيه بالجنس، وإنّما يفكّر بكيان البنت التي يحبّها، فتراه لا يفكر جنسيّاً حواليها وإنما يستمتع بوقته معها في اكتشافها ومعرفتها أكثر. كيف يكون الحبّ بين البنت والولد خصوصاً المراهقين مشروعاً؟ حيث إنّه لابدّ من مزاحٍ ولقاء وكلام بينهما، وقد يتطوّر إلى لمسات وقبلات؟!

● اللقاء بين الشاب والفتاة، وكذلك التحادث وبعض المزاح، ليس بحرام في الشريعة الإسلامية، إنّما الحرام هو النظرة الشهويّة واللمس والقبلة وما زاد عن ذلك، وكذلك سفور المرأة أو لبسها لباساً مثيراً للغرائز أو تلاعبها بصوتها بما يثير غريزة الرجل، أو التحادث في موضوعات تثير بطبيعتها الحسّ الغريزي عند الطرفين أو أحدهما، أو القيام بأيّ فعلٍ من أحد الطرفين لا يؤمَن معه من الوقوع في الحرام.

وأعتقد أنّ الثقافة الغربية قد بلغت بنا حدّاً لم نتمكّن بعده من تصوّر حبٍّ عذري، لا قبلة ولا لمس فيه، مع أنّ من سبقنا كانوا يعيشون هذا الحبّ، بل وإلى يومنا هذا يوجد هذا الحبّ بين كثير من المحافظين.

وإذا أخذنا بنظرية المذهب الإمامي في تحليل الزواج المنقطع (المتعة)، فإنّه يمكن أن يكون الذي ذكرتموه ويقع عبر هذا العقد المؤقّت، شرط أن لا تكون له مضاعفات سلبية أخرى.

ويهمّني أن أشير إلى أنّ هذا الحبّ لو صاحبته حالات تخيّل جنسي ـ لا حالات نظر جنسي، وهناك فرق بينهما ـ فيوجد وجهة نظر فقهيّة لا ترى حرمة مجرّد التخيّل الجنسي ما لم يفضِ إلى حرام، فلو أنّ رجلاً تخيّل امرأةً تخيّلاً شهويّاً دون أن يكون هذا التخيّل في حالة النظر إليها أو التماسّ المباشر معها فإنّ هذا

التخيّل لا يكون حراماً من وجهة نظر بعضهم حتى لو لم تكن هذه المرأة زوجته، وهكذا الحال في المرأة لو تخيّلت رجلاً ولو مع شهوةٍ وتلذذ منهما؛ لأنّه لا نملك أيّ دليل على حرمة هذا التخيّل في حدّ نفسه، وإنّما دلّت الآيات والأحاديث على حرمة النظر واللمس وما شابههما أو زاد عليهما، ومن هؤلاء الفقهاء الذين يقولون بهذا الرأي السيد السيستاني والسيد الخوئي والشيخ جواد التبريزي وغيرهم.

١٧٤. حكم المكياج الذي يكون لإخفاء مساوئ الوجه

السؤال: ما قولكم في المكياج؟ أنا على علم بأنّ بعض الفتيات تضعه بكميّة غير معقولة للفت النظر وما إلى ذلك من نوايا غير سليمة، أما البعض الآخر فتضعه لمجرّد أن تكون أمام الناس بشكل مقبول جميل مستحسن، فكما الناس تلبس لبساً جميلاً يخفي مساوئ الجسم، فبعض الفتيات يضعن المكياج ليخفين مساوئ الوجه والظهور بشكل مقبول وحسن للناس، ولا أحد يحبّ الظهور بشكل قبيح ملفت للنظر، فما ترون في هذا الأمر؟

● ما يبدو لي بذهني القاصر أنّ الحرام هو التزيّن والتبرّج عرفاً. وأمّا مجرّد إخفاء المعايب بحيث تظهر المرأة بشكل مقبول وعادي فقد لا يكون من التزيّن، وهذا تابع لنوع ظهور الجسم أو البشرة، بحيث يعدّ هذا الأمر تزيّناً أو تبرّجاً أو إثارةً نوعيّة في العرف، فهذا تماماً مثل ما لو احترق وجه المرأة فأجرت عمليات إصلاح وتجميل لإعادة الوجه إلى حالة طبيعية من الوجوه.

١٧٥. طلب توضيح حول مواقف بعض الفقهاء من أصل خمس أرباح المكاسب

السؤال: إلى سماحة الشيخ حيدر حب الله، بعد التحية والاحترام، أودّ أن

أسألكم حول ما جاء في إحدى مقالاتكم ومحاضراتكم التي كانت بعنوان (مدخل إلى المشهد الثقافي الإيراني)، حيث تكلّمتم عن الاتجاهات الفكريّة في إيران، إلى أن وصلتم إلى تيار التطوير المرحلي للمفاهيم الفقهية، وقلتم: «فمن النماذج التي تسعى لتطوير المفاهيم الفقهية تجربة أستاذنا السيد محمود الهاشمي، الذي يمتلك الكثير من الآراء والمعالجات الفقهية الجريئة، وهو على قناعة تامة بهذا التطوير، إلا أنه يرى ضرورة التدرّج في طرح الأفكار الجديدة وعرضها، فمن آرائه مثلاً أنّ آية الخمس لا تدلّ على خمس أرباح المكاسب، خلافاً للرأي السائد لدى عموم فقهاء الشيعة»، وعند حديثكم عن تيار التجديد الفقهي نقلتم عن الشيخ الصادقي الطهراني، فقلتم ما نصّه: «ومن الرموز البارزة والمتقدّمة في هذا الاتجاه الشيخ الصادقي الطهراني، صاحب كتاب تبصرة الفقهاء، وهو موجّه للفقهاء لإبانة إشكالات وقعوا فيها، ويميل الطهراني كثيراً إلى الاستنباط من القرآن الكريم، معارضاً التيار الإخباري بشدّة كبيرة، ومن آرائه أنّه لا خمس في أرباح المكاسب، ويناقش الفقهاء في ما يطلقون عليه محرّمات الإحرام، ويرى ـ بدلاً عنها ـ محرّمات الحجّ، مستدلاً بقوله تعالى: فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج، وأنّ الحلّ من الإحرام لا يحلّ الحاج من المحرّمات المذكورة. كما أنه يرى زكاة النقدين في عصرنا الحاضر، ولا يرى انحصارها في الموارد التسعة المشهورة بين الفقهاء».

شيخنا العزيز، بخصوص هذين الرأيين حول عدم شمول مكاسب الأرباح بالخمس، هل يجوز التعبّد برأي السيد محمود الهاشمي والشيخ الصادقي الطهراني؟ وإذا جاز، كيف نتعامل مع الأموال؟ وأودّ أن أنقل لسماحتكم شيئاً، وهو أنّي اتصلت حينها بسماحة الشيخ الصادقي، وقال: أنا أوجب الخمس والزكاة معاً،

وقال: إنّ النسبة تكون عندي ٢٦٪، هذا وأرجو من سماحتكم الردّ على رسالتي ولكم منّي كلّ التقدير. كما أودّ أن أقول لسماحتكم بأنّ الكثير من المواقع والمنتديات الشيعية وغيرها تنقل مقالاتكم هذه.

● أشكركم جزيل الشكر على رسالتكم، وأثمّن ما قمتم به. أما عن رأي أستاذنا الجليل السيد الهاشمي حفظه الله، ورأي الشيخ الصادقي رحمه الله، فلا تعبّد بقولهم لمن لا يقلّدهم، وهذا طبيعيٌّ، وعندما ننقل رأي فقيهٍ في بحثه العلمي، فهذا لا يعني أنه أفتى بذلك، وحتى لو أفتى فلا قيمة لفتواه من الناحية التعبّدية العمليّة للمكلّفين إلا لمن قلّده، وعلى كلّ مكلّف أن يعمل في أمواله بحكم موقفه الشرعي، إن كان مجتهداً فيعمل برأيه، وإلا فبرأي مقلَّده، إن لم يطلب الاحتياط.

أمّا ما نقلتُه عن السيد الأستاذ الهاشمي رعاه المولى، فلم أنقل عنه قوله بعدم وجوب خمس المكاسب، فلو دقّقتم في المقال الذي أشرتم إليه أعلاه، والمنشور في العدد الأوّل من مجلة نصوص معاصرة، لوجدتم أنّني نقلتُ عنه نفيه دلالة آية الخمس على ذلك، وهذه فكرة فيها الكثير من الجرأة في الوسط الشيعي، والسيد الهاشمي يقول بالخمس، لكن لا بدلالة الآية الكريمة، وإنما بدلالة الأخبار وغيرها.

أمّا الشيخ الصادقي الطهراني، فيمكنكم مراجعة كتابه: تبصرة الفقهاء، وقد ذكرت في كتابي (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي)، كلَّ ما يتصل بذلك، واستعرضت بعض نظرياته بشكل موثق من مصادر كتبه، أما إذا قال لكم في الاتصال التلفوني شيئاً آخر، فإما يكون عدلَ عن قوله أو أنّه لم يبيّن رأيه في كتابه بشكل صحيح، ويمكنكم مراجعة كتبه للتأكّد من صحّة ما نقلتُه عنه.

وأما أنّ هذه المقالات تنتشر في المواقع العنكبوتية، فهذا لا ضير فيه بعد أن كان كلّ إنسان يعرف تكليفه الشرعي، بل ينبغي لنا أن نبيّن للناس آراء كلّ الفقهاء، ولا نظلم فقيهاً بحجّة مخالفة قوله للمشهور، وإذا استغلّ شخصٌ أمراً ما في نشر هذه الموضوعات فهذا جرمه، فالقرآن الكريم تمّ استغلاله من قبل الطامعين الذين وصفهم هو نفسه بمبتغي الفتنة في قوله: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ (آل عمران: ٧)، وإنّني لأعتقد أنّ تنوير الناس بتعدّد مدارسنا الفقهية أمرٌ جيّد ومفخرةٌ للإسلام ومذهب أهل البيت، وليس المطلوب إبقاء الناس على جهلهم، فالأصل في الدين النشر وليس الكتمان، كما صرّحت بذلك الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، وقد ذمّ الله بني إسرائيل لكتمانهم الدين، مع التوضيح لهم فيما ينبغي عليهم من الناحية العمليّة.

أتمنّى لكم كلّ خير، وأسأل الله تعالى لنا جميعاً التوفيق والهداية والرشاد، ولك كلّ حبّي وخالص دعائي وشكري على هذا النقد الطيّب، حماك الله وأيّدك.

١٧٦. العقيقة عند الإماميّة، تعليق على كلام الكاتبة الدكتورة مريم إبراهيم هندي

السؤال: قرأت بحثاً لكاتبة من جامعة القاهرة، اسمها الدكتورة مريم إبراهيم هندي، تحت عنوان (العقيقة في الفقه الإسلامي)، وقد جاء في مقال الكاتبة النصّ التالي: «وقد رجعت في هذا البحث إلى ستة مذاهب، وهي: المالكي، والشافعي،

والحنبلي، والظاهري، والزيدي، والإباضي، وهي المذاهب التي وجدت لأصحابها كلاماً حول العقيقة، أما المذهب الحنفي فلم أجد لها ذكراً في كتبهم؛ وذلك لأنهم يرون أنّها بدعة، كما هو مذكور عنهم في كتب الفقه المقارن، وأما الشيعة الإمامية فلم أجد للعقيقة ذكراً في كتاب (شرائع الإسلام) للحلّي، ولا في (تهذيب الأحكام) للطوسي، ولا أدري السبب في عدم تناولهم لأحكامها، ولم أجد تعليلاً لذلك في الكتب التي اطّلعت عليها». سؤالي فضيلة الدكتور هو: هل لا وجود للعقيقة عند الشيعة الإماميّة؟ ولماذا؟ وهل تعتقدون بأنّها بدعة كما يذهب إليه الأحناف؟

● العقيقة في مشهور الفقه الإمامي سنّةٌ مستحبّة وليست بواجبة، وقد ذكرها معظم الفقهاء، ولعلّ الكاتبة الموقّرة لم تدقّق في كتب الإماميّة أو لم تتوفّر بين يديها هذه الكتب، ففي كتاب شرائع الإسلام نفسه، جاء النصّ التالي: «وأما العقيقة: فيستحب أن يعقّ عن الذكر ذكر، وعن الأنثى أنثى، وهل تجب العقيقة؟ قيل: نعم، والوجه الاستحباب. ولو تصدّق بثمنها، لم يجز في القيام بالسنّة. ولو عجز عنها، أخّرها حتى يتمكّن، ولا يسقط الاستحباب. ويستحبّ أن تجتمع فيها شروط الأضحية، وأن تخصّ القابلة منها بالرجل والورك. ولو لم تكن قابلة، أعطي الأم تتصدّق به. ولو لم يعقّ الوالد، استحبّ للولد أن يعقّ عن نفسه إذا بلغ. ولو مات الصبي يوم السابع، فإن مات قبل الزوال، سقطت. ولو مات بعده، لم يسقط الاستحباب. ويكره للوالدين أن يأكلا منها، وأن يكسر شيء من عظامها، بل يفصل أعضاؤها» (شرائع الإسلام ٢: ٥٦٥ ـ ٥٦٦).

بل في كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي يوجد باب مستقل تحت عنوان: (باب الولادة والنفاس والعقيقة)، وقد أورد فيه الطوسي عشرات الروايات في هذه الموضوعات الثلاثة، وهذه بعض الأحاديث عند الإماميّة ممّا يدلّ على

التأكيد على العقيقة، وهي موجودة في تهذيب الأحكام:

أ ـ عن علي بن أبي حمزة، عن العبد الصالح عليه السلام قال: «العقيقة واجبة إذا ولد للرجل ولدُ، فإن أحبّ أن يسمّيه من يومه فعل..».

ب ـ عن يونس، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن العقيقة واجبةٌ هي؟ قال: «نعم واجبة..».

ج ـ عن أبي المعزا، عن علي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العقيقة واجبة..».

د ـ عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ مولود مرتهنٌ بالعقيقة..».

هـ ـ عن عمر بن يزيد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي والله ما أدري كان أبي عقّ عنّي أم لا؟ قال: فأمرني أبو عبد الله عليه السلام، فعققت عن نفسي وأنا شيخ، وقال عمر: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ امرئ مرتهنٌ بعقيقته..». (راجع هذه الروايات في: تهذيب الأحكام ٧: ٤٤٠ ـ ٤٤١).

وأحكام العقيقة موجودة في أغلب الكتب الفقهيّة عند المذهب الإمامي. نأمل أن ينفتح المسلمون على تراث بعضهم بعضاً؛ لتتوفّر للباحثين والكتّاب فرص الوصول إلى الآراء والاجتهادات عند المذاهب الإسلاميّة كافّة، إن شاء الله.

١٧٧ـ حدود الاختلاط بين الرجل والمرأة في العمل

◄ السؤال: ما هي حدود الاختلاط مع المرأة الأجنبية أو الرجل الأجنبي في جوّ العمل، بحيث يكون وفقاً للضوابط الشرعية، ويراعي في نفس الوقت أن لا يكون

أسلوب تعاطي المتديّن بنحوٍ منفّر من الدين عموماً؟

● من الطبيعي في جوّ العمل أن يقع الاختلاط بين الرجال والنساء وبين الموظّفين والموظّفات، والإسلام لم يحرّم الاختلاط، وإنّما أراد أن يحمي الرجل والمرأة من مفاسد بعض أنواع الاختلاط، ولكي تكون العلاقة في العمل سليمةً، يفترض بالطرفين مراعاة بعض الأمور بطريقة هادئة ومتزنة، وأبرز هذه الأمور ما يلي:

أولاً: تجنّب النظر الغريزي الذي يختزن معاني الرغبة الجنسيّة، فعلى الطرفين تجنّب ذلك، والسعي ـ قدر الإمكان ـ لكي تكون انفعالاتهما تلقائيّةً لا تحوي غرضاً من هذا النوع.

ثانياً: ولكي يساعدا بعضهما في ذلك، يفترض أيضاً مراعاة خفض كلّ ما يمكن أن يخلق إثارةً شهويّة في جوّ العمل، من قبيل السفور أو بعض أنواع الملابس الفاضحة أو المثيرة ولو كانت ساترة، أو التبرّج والتزيّن بطريقة غير شرعيّة، أو كون أسلوب الكلام موجباً لإثارة الغريزة، كترقيق الصوت بنحو خاصّ أو غير ذلك، أو فتح موضوعات من شأنها تحريك الغرائز كبعض القصص والحكايا أو الطرائف أو غير ذلك.

ثالثاً: ليس هناك مانع من المزاح بين الطرفين، وليس هناك إلزام بجديّة قاهرة في العلاقة بينهما، لكنّ المزاح والملاطفة ينبغي أن يكونا بطريقة مؤدّبة لا تخفي وراءها نزوعاً غريزيّاً أو لا تؤدّي بطبيعتها إلى مفاسد أخلاقيّة.

رابعاً: لو واجه المؤمن المتديّن وضعاً غير سويّ في طبيعة العلاقة مع الطرف الآخر في جوّ العمل، فعليه أن يتجنّب هذا الجوّ بطريقة هادئة، ويمكنه أن يستخدم مفاهيم من نوع أنّ لكلّ إنسان الحقّ في ممارسة حياته بالطريقة التي

يرتئيها شرط أن لا يخترق حرمة الآخرين، وكما لم أفرض رأيي على الآخر في كيفية عيشه فعلى الآخر أيضاً أن لا يفرض رأيه عليّ في طريقة العيش، وهنا لابدّ للمؤمن من توضيح موقفه بطريقة جاذبة غير منفّرة، وأن يحاول إقناع الآخرين بوجهة نظره، فإذا اقتنعوا فبها ونعمت، وإلا كان له بكلّ أدبٍ واحترام أن يمارس حياته في جوّ العمل بالطريقة التي يراها مناسبةً، مستخدماً حقّه وحريّته في ذلك، وعليه قبل كلّ شيء أن يعرف أنّ مثل هذه المواقف قد تكون امتحانات فرضت عليه، نظراً لعدم إمكان تخلّيه عن وظيفته في العادة، فيسعى قدر جهده لكي يفرض احترام شخصيّته على الآخرين، ولا يعيش عقدة رضاهم عنه، فإذا ظلّ بعضهم ينتقده فلا ضير في الأمر، فإنّه لم يُخلق أحدٌ على ما يبدو كان محلّ توافق البشر، فهذه هي طبائع الناس وحالاتهم.

وعلى المؤمن أن لا يسقط هنا في وهم أنّ مجرّد عدم اقتناع الآخرين بوجهة نظره معناه أنّه سقط في فخّ تنفيرهم من الدين، فهناك فرقٌ بين أن تمارس فعلاً هو بطبيعته منفّر من الدين، وبين أن تمارس فعلاً لا يحوي بطبيعته هذا الأمر، لكنّ الآخرين من موقعٍ غير سويّ في شخصيّتهم يتلقّون هذا الفعل بطريقة سلبية، ففي الحالة الثانية لا وزر على الإنسان، فإنّ القرآن الكريم أخبرنا أنّ الآيات نفسها التي أوحيت إلى رسول الله كانت لبعض الناس هدى وأوجبت لآخرين الفتنة والضلالة، دون أن يعني ذلك أنّ القرآن سبب الضلالة والغواية والعياذ بالله.

١٧٨ـ التعريف بفتاوى من لم يثبت اجتهاده

السؤال: أقوم أنا ومجموعة من الشباب بتنظيم برنامج مسابقات إسلامي ثقافي،

حيث يطرح فيه عددٌ من الأسئلة للإجابة عليها بطريقة تنافسيّة بين الحضور، ونحن القائمون على النشاط نختلف في من نرجع إليه في التقليد؛ حيث إنّ بعضنا لا يرى تقليد مرجع البعض الآخر مبرءاً للذمّة؛ لعدم ثبوت اجتهاده لديه، ونظراً لأنّ النشاط يستهدف شرائح مختلفة من المجتمع، ويطرح بعض الفتاوى الفقهية (مع ذكر مصادرها)، فهل يوجد محذور شرعي في طرح بعض الفتاوى المتفق عليها من قبل مجموعة من العلماء، في حال كانت بعض مصادر الفتوى هي لعلماء لم يثبت لي اجتهادهم؟ مع قبول الشكر والتقدير.

● إذا كانت قناعتك بعدم براءة الذمّة في تقليد هؤلاء العلماء ناشئةً من عدم ثبوت اجتهادهم عندك، مع ثبوت اجتهادهم عند الآخرين، واعتقاد الآخرين بأنّهم غير مقصّرين في التوصّل إلى اجتهاد مراجعهم، فيجوز ذلك، ولعلّ من هذا النوع أيضاً ما لو كان الاختلاف في الأعلميّة لا في الاجتهاد، بحيث تكون القناعة بعدم براءة الذمّة في التقليد ناشئةً من عدم ثبوت أعلميّته مع ثبوت أعلميّة غيره عندك، فهنا يجوز نقل فتاويه لمقلّديه ليعملوا بها؛ فإنّ التعريف بفتاوى شخص لا نعتقد باجتهاده أو بأعلميّته ليس حراماً في حدّ نفسه، فهو مجرّد إخبار. وعملُ الآخرين بهذا الإخبار يفترض أنّه كان عن عذر؛ لأنّ الثابت لديهم هو اجتهاده أو أعلميّته، فلم يقع محذور في البين.

١٧٩. تقليد الميّت ومسألة تشخيص الأعلم

☚ السؤال: شيخنا، هل يجوز تقليد الميت ابتداءً بالرجوع إلى فتوى الشيخ إبراهيم الجناتي مثلاً أم لابدّ من الرجوع إلى الأعلم أو محتمل الأعلمية، وبعدها يصحّ أو لا تقليد الميت ابتداءً؟ وإذا كان الميّت داخلاً من ضمن محتمل الأعلمية، فهل يجوز

الرجوع إلى رأيه؟ ثم إذا كان معنى التقليد رجوع الجاهل إلى العالم، فهل موت الفقيه يصيّره جاهلاً أم هناك دليلٌ آخر نرجع إليه في عملية التقليد؟ ثم ـ شيخنا ـ عندما أرجع إلى الثقات في عملية تحديد مرجع التقليد، ألا ينبغي أن أرجع إلى أعلم الثقات أو محتمل الأعلمية من الثقات؟ ولماذا لا يتبرّع أحد المراجع ويقول: فلان وفلان أعلم بعدي، وفلان وفلان متساوي الأعلمية؟ لماذا لا تشكّل لجان من أهل الخبرة والمجتهدين من أمثالك تكون بمثابة مكاتب استشارية توجّه المؤمنين وترشدهم إلى المراجع، وتتابع رسائل وأبحاث المراجع، وتعطي رأيها عن مميّزات كلّ مرجع؟

● وفقاً للمعروف، فلابدّ من الرجوع إلى الحيّ الأعلم لكي يجيز لك تقليد الميت ابتداءً ولا يكفي الرجوع لأيّ مجتهد. وإذا كان الميت داخلاً في ضمن محتملي الأعلمية فلا يجوز تقليده ـ بناءً على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً ـ إلا بفتوى الحيّ.

كما أنّ الفقهاء لديهم أدلّة أخرى على المنع عن تقليد الميت، ولا يدّعون بالضرورة أنّه بموته يصير جاهلاً، كيف بل قد يصير أكثر علماً بخروجه من عالم المادّة وانكشاف عالم الغيب له بناءً على وجود حياةٍ برزخيّة قبل القيامة. وقد أقرّ غير واحدٍ من الفقهاء ـ منهم السيد الخوئي على ما في بالي ـ بأنّ السيرة العقلائية لا تفرّق في التقليد بين الميت وغيره، ممّا يعني أنّهم مازالوا يرون في الميّت شخصاً عالماً يُرجع إليه من حيث المبدأ لولا أدلّة المنع، وإلا لما شملته السيرة العقلائيّة، بل لخرج تخصّصاً من تحتها.

والرجوع في تعيين الأعلم يكفي فيه خبرويّة من ترجع إليه ولو لم يكن مجتهداً، ولا يشترط فيه الأعلميّة بصرف النظر عن تعارض الشهادات.

وأما تبرّع المرجع نفسه في الكشف عن المستويات العلميّة لمن يخلفه، فهذا ما حصل في بعض الفترات الزمنيّة ومع بعض الشخصيات، وذلك من خلال إرجاعه المقلّدين في حياته إلى فلان من الفقهاء في الاحتياطات الوجوبية، الأمر الذي يكشف عادةً عن قناعته بأعلميّة فلان من بعده، لكن حتى لو قال المرجع بأعلميّة فلان فقد تعارَض شهادتُه هذه بشهاداتٍ أخَر، فهو مجرّد خبير شاهد أيضاً، وليس قوله بفتوى تُلزم مقلّديه بعد وفاته.

وأما الحديث عن اللجان الاستشارية من أهل الخبرة فهو شيء جميل جدّاً، مثل فكْرَتَي: المرجعية الرشيدة والمرجعية المؤسّسة، إلا أنّها ما تزال بحاجة إلى أشواط للسير حتى تتحقّق بالشكل الذي يصبو الجميع إليه، فأوضاعنا الحاليّة والتشظّيات الموجودة تجعل مقترحكم هذا حقّاً وضرورة، لكنّه ـ مع الأسف ـ غير واقعي في المنظور القريب.

١٨٠. مدى دلالة آية حفظ الفرج على حرمة العادة السريّة

السؤال: هل تدلّ الآية القرآنية التي تقول: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ (المؤمنون: ٥ ـ ٧)، هل تدلّ ـ بمفردها ومن دون الأحاديث الشريفة ـ على حرمة الاستمناء أو العادة السرّية؟

● ذهب غير واحد من الفقهاء إلى شمول هذه الآية الكريمة لما يعرف بالعادة السرية، على أساس أنّ الآية تجعل عدم حفظ الفرج عن غير الأزواج والإماء عدواناً، فيشمل الاستمناء؛ لأنّه عدمُ حفظٍ للفرج أيضاً.

لكن يُنقل عن السيد الخوئي شفاهاً ـ بل ذهب إليه صريحاً السيد محمد صادق

الروحاني حفظه الله ـ أنّ الآية الكريمة منصرفة عن مثل الاستمناء؛ منطلقاً في ذلك من أنّ كلمة الحفظ تنصرف إلى حفظ الشيء من الغير، لا من النفس، وفي الاستمناء يكون الحفظ من الغير متحقّقاً فلا موجب لتصنيفه في عداد العدوان، فمثلاً عندما تقول: حفظت مالي في صندوق، فهذا لا يشمل إلا أن تحفظه من الغير وتمنع الغير منه، لا أن تحفظه من نفسك وتمنع نفسك من التصرّف فيه كيفما شئت، ولعلّ كلمة (ذلك) في قوله سبحانه: (ابتغى وراء ذلك) بناء على أنّها تشير إلى الأزواج والإماء، تعزّز هذا التفسير، وهذا التفسير غير بعيد.

نعم، أدلّة حرمة الاستمناء لا تنحصر عند الفقهاء بهذه الآية الكريمة، بل لديهم شواهد أخرى كبعض الروايات المحرّمة التي استفاد منها بعض الفقهاء ليس عدّ الاستمناء محرّماً فحسب بل اعتباره من الكبائر، وبعض هذه الروايات فسّر الآية التي تقدّمت بالتفسير المشهور عند الفقهاء، دون الذي نرجّحه.

١٨١ـ تعليق على كلام كاتب أردني حول الحبّ بين الرجل والمرأة

السؤال: يقول بعض الكتّاب الأردنيين: إنّ أول مظاهر العدالة وإنصاف المرأة، تحرير جسدها من التقاليد البالية بإلغاء الحجاب، وإلغاء الفصل بين الجنسين، ونشر ثقافة الحبّ، وعدم إبقاء المرأة في البيت، ومساواتها مع الرجل في الميراث، ونزع البرقع عن وجهها، إذا خرجت من المنزل، وتحريرها من التقاليد السيئة، وتحرير جسدها، والسماح لها بدخول التجربة العاطفية بإرادتها، ما دامت عاقلة راشدة. إنّ الغريزة التي تربط بين الجنسين إذا استنارت، اتخذت بعداً جديداً، وولدت الحب والإخلاص والإيمان. وعلامة الحب أنه يجمع بين الدوافع والتصور، ومن أحب حباً صادقاً، لن يكون في أذنه وقر عن سماع صوت العقل. فهذا هو الإمام ابن حزم

الأندلسي، عندما قرأ قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ ذهب إلى الأخذ بالرأي القائل: اللمم: هي القبلات والمداعبات التي تحدث بين الرجل والمرأة ما دون الزنا، فكان أوّل أئمة الفقه الإسلامي، الذين أقرّوا بفرضية نظرية الحبّ والتجربة العاطفية. وكان أحد الأئمة الذين وقعوا في فخاخ الحب، إذا تعلّق قلبه بالجارية «نعم» وأحبها حباً جمّاً، وكان يخرج إلى قبرها ويقول فيها الشعر الملتهب بالعواطف. وحديث الزانية مشهور، ويظهر فيه تأكيد النبي عليه السلام، على التفريق بين الزنا وهو من الكبائر، وبين اللمم. فقد سأل تلك المرأة، التي راجعته ليقيم عليها حدّ الزنا: أودخل كذا في كذا؟! ويكفي أن نعلم بأنها لو قالت لا، فليس عليها حدّ. وها هو ذا أبو ذر يسمع من النبي قوله: ما من عبد قال لا اله إلا الله ثم مات على ذلك إلا ودخل الجنة. وقتئذ سأله أبو ذر: وإن زنى، وإن سرق؟! قال النبي: وإن زنى، وإن سرق. فأعاد أبو ذر السؤال مرتين وثلاثاً، حتى قال النبي: وإن زنى، وإن سرق، رغم أنف أبي ذر! ويجب أن نفهم بأنّ المرأة التي تبيع جسدها، ليست مدفوعةً بالشهوة، ولكن الذي يدفعها إلى ذلك، هو الجهل والعجز عن كسب قوتها عن طريق شريف، والنقص الذي نشاهده في أخلاقنا، وما أصابنا من فتور وقلّة اكتراث، وما ابتلينا به من بلادة في الإحساس، وفي تذوّق الجمال، كلّ ذلك إنما هو ناشئ من نقص في تربيتنا الأولى.

شيخنا الجليل، ما هو تعليقكم على هذا الكلام؟

● **أولاً**: إنّ ما نقله عن الإمام ابن حزم الأندلسي لم أعثر عليه في كتبه، بل رأيت له في كتاب (المحلّى) الذي هو موسوعته الفقهية التي تمثل المذهب الظاهري يقول: «مسألة: والمعاصي كبائر فواحش وسيئات صغائر ولمم، واللمم مغفور جملةً، فالكبائر الفواحش هو ما توعّد الله تعالى عليه بالنار في القرآن أو

على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، فمن اجتنبها غفرت له جميع سيئاته الصغائر. برهان ذلك قول الله عز وجل: ﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ**﴾ واللمم هو الهمّ بالشيء، وقد تقدّم ذكرنا الأثر في أنّ من همّ بسيئة فلم يعملها لم يكتب عليه شيء» (المحلى ١: ٤١). وله كلام قريب من هذا في كتابه الأصولي: (الإحكام في أصول الأحكام ٦: ٨٦٧).

فهذا النصّ يجعل اللمم خارج المعاصي كلّها صغائرها وكبائرها، على خلاف ما جاء في الكلام المنقول أعلاه، ولعلّه في مكان آخر لم أوفّق للعثور عليه.

ثانياً: إذا وقع الإمام الأندلسي نفسه في الحبّ فلا ضير، فليس الحبّ بحرام، ولا أظنّ فقيهاً يملك دليلاً على تحريم الحبّ، وقد سبق أن نشرتُ في مجلةٍ إسلامية تصدر في لندن بحثاً مختصراً في هذا الموضوع تحت عنوان: أزمة الحبّ والإيمان، وتوصّلت إلى أنّ الحب العذري لا مشكلة فيه في حدّ نفسه، إنّما المشكلة في أن يصاحبه ما هو محرّم.

ثالثاً: إنّ حديث الزانية لا يفيد جواز غير الزنا، فإنّ النبيّ سأل عن الدخول لكي يتأكّد من تحقّق موجب الحدّ، أي الجريمة التي توجب عقوبة الحدّ، لا لكي يتأكّد من أصل الحرام، وهنا نسأل: كيف عرف الكاتب الكريم أنّ سؤال النبي كان عن الحرام وأنّ غيره جائز، مع أنّ الحديث لا يفصح عن ذلك، ولم تثبت قاعدة أنّ ما من معصية ففيها التعزير بنحو مطلق، ونحن نعرف أنّ بعض المعاصي لم تضع الشريعة حدّاً فيه، فالنبيّ يسأل ليعرف هل يقيم الحدّ أم لا، لا ليعرف هل حصلت معصية أم لا.

رابعاً: وأمّا حديث أبي ذر الغفاري فإنّني أعجب من بعض الكتّاب المعاصرين يريدون أن يستفيدوا من هذا الحديث ولطالما هاجموه؛ لأنّه يعطّل

العمل ويشلّ فعل الالتزام بالقانون عند الأمّة، إنّ هذا الحديث اتخذ منه العلماء موقفين:

أحدهما: رفضه؛ لأنّه يخالف القرآن الكريم الذي دلّ على نزول عقوبات أخروية ببعض المعاصي غير الشرك مثل القتل وأذية المؤمنين وغير ذلك.

ثانيهما: تفسيره على نفيه الخلود في النار للمسلم لا نفي دخول النار، وهذا هو تفسير المشهور منهم، فيكون معنى الحديث أنّ المسلم يدخل الجنّة بالتأكيد ولو فعل أعظم الكبائر؛ لأنّه مسلم، لكنّه يدخل النار قبل دخوله الجنّة، والله يعلم كم يمضي فيها.

خامساً: إنّ الحديث عن المرأة التي تبيع جسدها يمكننا أن نطبّقه على كلّ الجرائم المخالفة للقانون من السرقة والاختلاس والاحتيال والكذب والتزوير؛ لأنّه ما من جريمة قانونية إلا ويمكن التعاطف نفسياً مع بعض مرتكبيها، ونحن لسنا ضدّ هذا التعاطف في بعض الظروف الخاصّة، فقد أسقط الإسلام حدّ السرقة عمّن سرق في ظروف المخمصة والمجاعة، تفهّماً منه للظروف الضاغطة، وهناك في الفقه الإسلامي من يتحدّث عن موجبات تخفيف العقوبات في بعض الحالات، وقد ذهب السيد محمّد باقر الصدر ـ فيما ينقل عنه ـ إلى سقوط حدّ الارتداد في حال كان الجوّ الاجتماعي كلّه جوّ شك والتباس، كما في مثل عصورنا هذه، كما أنّ التعزيرات يأخذ فيها الحاكم الظروف التي من هذا النوع، فهناك فرق بين الحديث عن ظروف تخفيف العقوبة بحسب التسمية الفقهية والقانونية، وبين الحديث عن عدم تعنون الفعل بأنّه جريمة، بحيث نريد من بعض الظروف الاستثنائية أن نقنع أنفسنا بأنّ هذا الفعل ليس بجرم من الأساس. وأظنّ أن هذا هو الخطأ الذي وقع فيه الكاتب المحترم.

١٨٢. الاتجاهات الفقهيّة في الموقف من الفوائد البنكية

السؤال: ما هي آراء الفقهاء باختصار في مسألة البنوك الربوية وطريقة عملها؟ وكيف يمكن لنا أن نحلّ أزمة التعامل معها في هذا الزمن؟

● لعلّه يمكنني أن أوجز أبرز الاتجاهات الفقهيّة الموجودة اليوم فيما يخصّ قضيّة البنوك والعمل المصرفي، على الشكل التالي:

الاتجاه الأوّل: وهو اتجاه التكييفات الفقهيّة والتخريجات القانونيّة، وهو يرى حرمة الفائدة البنكية؛ لانطباق عنوان الربا عليها، لكنّه يحاول التخلّص من مآزق الواقع القائم من خلال إبداء تخريجات فقهيّة للكثير من المعاملات القائمة توجب تغيّراً في عنوانها من الحالة الربويّة إلى معاملات أخرى مشروعة، وهذه هي الحالة الغالبة لدى الفقهاء المعاصرين.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يرى ـ على عكس الاتجاه الأوّل تماماً ـ أنّ الفائدة البنكيّة ظاهرةٌ مستجدّة حادثة في حياة البشر، وهي مختلفة مالياً واقتصادياً عن ظاهرة الربا التي عرفها التاريخ وحرّمتها النصوص الدينية، ومن ثم فهذه الظاهرة الجديدة محكومة بالحليّة من حيث المبدأ، ولسنا بحاجة إلى أيّ تخريج فقهيّ إضافي لتحليلها.

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الذي يحاول أن يفصّل في الموضوع، فيرى أنّ الربا الحرام هو نوعٌ خاصّ من أخذ المال والفائدة في القروض، وليس كلّ قرض جرّ نفعاً فهو حرام، وكمثال على هذا الاتجاه ما ذهب إليه بعض الفقهاء والباحثين المتأخّرين من أنّ الربا الحرام هو الربا الاستهلاكي الذي يكون المقترض فيه مقدِماً على أخذ القرض لكي يستهلكه، ممّا يعني أنّ المقترض فقير أو ضعيف فيما المقرِض قويّ وغني، أمّا الربا الاستثماري كما في حالة أخذ البنوك للأموال

لاستثمارها لا لاستهلاكها، أو أخذ التجّار والشركات القروض من البنوك للغرض عينه، فليس مشمولاً لأدلّة حرمة الربا.

١٨٣. ذوق الشريعة ومسألة الاستحسان

السؤال: أودّ أن أطرح عليكم هذه المسألة أرجو تجليتها لي حسب فهمكم. يلاحظ أنّ بعض فقهائنا كالسيد الخوئي وغيره، يستعملون عند بحث بعض المسائل وعند حسم الموقف حيال القضية محلّ البحث، تعبير (مذاق الشريعة)، (ذوق الفقه)، (شمّ الفقاهة). وقد لاحظت في بعض بحوثكم في الدراسات المعاصرة تستخدمون ذوق الشريعة. وكما يبدو أنها قريبة من تعبير معاصر سائد لدى فقهاء القانون وهو (روح النصّ)، كما أنّ هناك من الباحثين من يعبّر بمبادئ الشريعة أو مبادئ القانون وما شابه. ولاحظت أنّ بعض الباحثين من الإمامية يعتبرون الاستناد إلى ذوق الفقه أو الشريعة على أنّه ضربٌ من الاستحسان إلا إذا كان قطعيّاً. وطبعاً مسألة القطع في كثير من الحالات تكون شخصية، وليست موضوعية، كما يحاول بعضٌ ضبطها كالسيد الشهيد باقر الصدر وربما غيره. ما أريد بحثه هنا، أليس تعبير (مذاق الشريعة) شبيه أو رديف لمقصد الشريعة وغرضها وما شابه؟ وبالطبع فإنّ نظرية المقاصد كما نظّرها وطوّرها بعض الفقهاء من غير الإمامية أبرزهم العلامة الشاطبي في الموافقات، فهي أوسع وقد لا تتفق مع مباني الإمامية في بعض التأسيسات والتطبيقات. ما رأيكم؟ هل ثمّة فرق جوهري في البين؟

● توجد هنا عدّة نقاط:

أولاً: عندما يتحدّث الفقهاء وعلماء الشريعة عن ذوق الشارع، أو مذاقه، أو

الشمّ الفقهي أو غير ذلك، فإنّهم في الحقيقة يحاولون الحكاية عن مسائل حصلت لهم بها قناعات نتيجة تراكمات جزئيّة عفويّة جاءت من خلال التعايش مع النصوص ولمس تقلّباتها وحالاتها في المجالات المختلفة؛ لأنّ قراءة فكر أيّ شخص كما تكون من خلال مراجعة سطور كلماته ومنصوص عباراته كذلك تكون من خلال النظر فيما بين السطور، بحيث يعرف من يعيش في ثنايا كلامه فترةً زمنيّةً معيّنة مزاجَه الخاصّ وطريقته ونمط تفكيره، وهذا أمرٌ يمارسه البشر في حياتهم في التعاطي مع بعضهم. وهذا يعني أنّ احتجاج الفقهاء بمثل هذه التعبيرات راجع إلى تبلور قناعة اطمئنانية عندهم تولّدت بطريقة عفوية متراكمة عبر السنين، نتيجة التعامل مع كمّ هائل من النصوص في مختلف الأبواب والموضوعات.

لكنّ هذا لا يعني أنّه من الناحية البحثية يكفي الادّعاء، بمعنى أنّ الفقيه عندما يدّعي الذوق المذكور يجب عليه إخراجه من الحالة العفويّة إلى الحالة الواعية، وذلك عبر جماع طريقتين هما:

الأولى: العودة مجدّداً إلى النصوص لمطالعتها بطريقة واعية في كلّ ما يرتبط ـ إيجاباً ـ بالموضوع الذي يُبحث عنه؛ لأنّ المراجعة الواعية قد تكشف للإنسان أشياء تبلورت خطأ في المراكمة العفويّة.

الثانية: العودة بطريقة نقديّة إلى النصوص المعارضة ـ ولو احتمالاً ـ ومحاولة استذكارها ومراكمتها، فإنّ النصوص المعارضة يمكن أن تفضي إلى تلاشي هذا الاطمئنان وتحوّله إلى مجرّد احتمال ظنّي.

هذا فيما بين الفقيه ونفسه، أمّا عندما يريد الفقيه أن يطرح ذوق الشارع في أبحاثه التي يقدّمها للمحافل العلميّة، فيجب عليه ـ من وجهة نظري المتواضعة

ـ استخدام طريقة المنبّهات الوجدانية؛ لأنّ هذه الموضوعات قد لا يعثر فيها على نصّ صريح حتى يقدّمه لإقناع الآخرين من الفقهاء، فيلجأ الفقيه ـ اضطراراً ـ هنا للإشارة إلى منبّهات وجدانية لا تشكّل دليلاً في حدّ نفسها بقدر ما تثير الشعور الوجداني عند سائر الفقهاء، مما ينبّههم إلى هذه القضية، فيحصل لهم هذا الاطمئنان نفسه الذي حصل له.

ثانياً: وفقاً لما أوضحناه أعلاه، ستكون نظرية المقاصد بشكلها الاستقرائي الذي طرحه الشاطبي تعبيراً واعياً عن تلك الممارسات العفويّة التي مارسها بعض علماء الإماميّة، غاية الأمر أنّ الممارسات الإماميّة لا تدخل جميعها بالضرورة في باب المقاصد والأغراض، فليس كلّ استقراء للوصول إلى قاعدة في الفقه معناه أنّنا نتحدّث عن المقاصد، فبين المقاصد والقواعد صلة وتمايز معاً.

ثالثاً: ممّا أسلفناه يظهر أنّ الذين قصدوا أنّ مسألة ذوق الشريعة مسألة استحسانية، مصيبون ومخطئون في آنٍ واحد؛ لأنّ مسألة ذوق الشريعة يجب أن تبلغ العلم والاطمئنان، وإلا صارت ظنّاً غير حجّة، وعندما لا تتحوّل ادّعاءات الذوق والشمّ إلى معطيات واعية ـ ولو بنحو التنبيه والتذكير ـ فسوف تبدو للآخر ضرباً من الظنون والاستنسابات.

رابعاً: بدا لي من كلامكم أنّ الطابع الشخصي لموضوعٍ ما يجعل هذا الموضوع غير ذي قيمة، بمعنى أنّ الاجتهاد يجب أن يكون منضبطاً لقواعد واضحة في كلّ تفصيل، ولكنني ألاحظ على ذلك أنّ هذا الأمر غير واقعي؛ لأنّ كلّ من يتعامل مع قضايا التاريخ واللغة يجب أن يدخل مداراً متحرّكاً من تحت أرجله، فمسألة حجيّة الظهور التي عليها عماد الاجتهاد عند المسلمين، وهي المسألة المرتبطة بالدلالات ومناهج فهم النصوص، تسري في ثنايها التطبيقيّة السمة الذاتية

والطابع الشخصي، ومثل هذه الأمور تجري في ادّعاءات مذاق الشارع، وكلّ ما يمكن فعله في مجال الضبط هنا هو ـ أولاً ـ توفير بيئة حاضنة صحيّة في المجالين اللغوي والتاريخي، تستطيع إيصال القارئ للنصّ إلى فهم أصوب إلى جانب عنصر المنبّهات الوجدانية ونظام القرائن، وهو ـ ثانياً ـ ممارسة قراءات نقديّة لفهم النصّ؛ لأنّ القراءات النقديّة تستطيع الكشف عن مكامن الخلل في الاستنتاجات اللغويّة.

١٨٤. إقامة عزاء الميت في السابع أو الأربعين أو الذكرى السنويّة

السؤال: من عادات أهل بلادنا إقامة العزاء للميت في اليوم السابع أو في يوم الأربعين، فهل هناك أصل في الشرع لذلك؟ وهل يوجد في الشرع شيء اسمه الذكرى السنويّة؟

● لم يثبت ذلك ولا توجد فيه نصوص، بل بعض النصوص يفيد عدم التجاوز عن اليوم الثالث، وقد يكون راجحاً بعنوان ثانوي.

١٨٥. هل لباس علماء الدين منصوص عليه شرعاً؟

السؤال: ذكرتم في جوابكم عن سؤال سابق أنّ مسألة تعمّم طالب العلم الديني موضوع يتبع الظروف الموضوعيّة، لكن هنا لديّ سؤال من نوع آخر حول نفس الموضوع: هل أن تعمّم رجال الدين أمرٌ منصوص عليه في الشرع وفي القرآن والسنّة الشريفة أم لا؟

● لم أعثر في حدود تتبّعي على وجود نصّ في الكتاب الكريم أو في السنّة الشريفة يفيد التمييز في اللباس بين علماء الدين وغيرهم، بل قد كانت سيرة

الرسول الأكرمﷺ وأهل البيت النبويّ وصحابة الرسول وأصحاب الأئمّة يلبسون ما يلبس الناس، ولم يكونوا ليتمايزوا عن الآخرين في ذلك. ولعلّ بدايات هذا التمييز ظهرت ـ على ما يقال ـ في العصر العباسي الأوّل، وذلك في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري.

إلا أنّ ذلك لا يمنع تمايز الناس عن بعضها في لباس خاصّ بطبيعة نشاطهم، كما هي ألبسة القضاة أو الأطباء في عملهم، شرط أن لا يعتبر ذلك التمايز في اللباس أمراً دينيّاً فيصير ابتداعاً في الدين، ولا يؤدّي إلى ممارسة حالة طبقيّة مرفوضة إسلاميّاً وأخلاقيّاً، ومن دون ذلك ليست هناك أيّ مشكلة في الموضوع، بل قد يكون راجحاً كما ذكرنا في السؤال المشار إليه.

١٨٦. التقليد ومسألة الاقتناع بفتوى المرجع

السؤال: هل مفهوم التقليد يعني التبعية العمياء، ويعني هنا أن أقوم بالتقليد حتى في الأمور التي لا أقتنع بها نهائياً، ولا يوجد دليل ظاهر عليها في القرآن أو بمعنى آخر أن أقوم بإلغاء تام لعقلي؟ أريد أن أعطي مثلاً موضوع الغناء.

● التقليد عند الفقهاء هو أن ترجع للفقيه الذي تعمل بفتاويه وتطبّق ما توصّل هو إليه من نتائج فقهيّة، وليس عندهم في التقليد أن تقتنع أنت بتلك النتائج؛ لأنهم يعتبرون أنّ الشخص غير المجتهد لا يستطيع أن يحكّم قناعاته الشخصيّة في قضايا لا يملك فيها تخصّصاً، ويرون أنّ هذه هي الحالة البشرية في مختلف الاختصاصات.

نعم هناك عدد قليل جدّاً من الفقهاء ـ كالشيخ الصادقي الطهراني رحمه الله ـ قال بأنّ التقليد يعني أن تتّبع شخصاً فتقتنع بما قال، بمعنى أن تحصل عندك

سكينة لقوله وكلامه، بحيث لا تشعر باضطراب في الاقتناع بما توصّل إليه.

وعلى أية حال، فلا يمانع الفقهاء ـ نظريّاً ـ من أن يسأل الإنسان عن دليلهم الذي استندوا إليه في هذه الفتوى أو تلك. وقد كنت كتبت سابقاً في بعض المقالات أنه من الضروري إرفاق الفتاوى بنبذةٍ مختصرة عن الدليل حيث يمكن.

أضف إلى ذلك أنّ مسألة القناعة التي تحدّثتم عنها يمكن أن تفسّر بتفسيرين: فمرّةً تقول: أنا أملك نصّاً في الحديث أو في القرآن الكريم يحرّم الغناء، لكنّني لست مقتنعاً بهذا التحريم، ولا أرى له مبرّراً منطقياً ومعقولاً، ومرّةً أخرى تقول: إنني لا أقتنع بتحريم الغناء؛ لأنني لم أجد نصّاً دينيّاً مقنعاً يحرّم الغناء، ففي الحالة الأولى لا تأثير لعدم قناعتك من وجهة نظر الفقهاء؛ لأنّ النص مادام موجوداً فلا يحقّ للمسلم أن يعترض على الحجّة التي أرسلها الله تعالى له، قال تعالى: ﴿**فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا**﴾، وقال سبحانه: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾، فلو اقتنعت أو لم تقتنع لا يمكنك شرعاً أن تتمرّد على الموقف الشرعي، بحجّة عدم الاقتناع. أما في الحالة الثانية فمن حقّك أن تسأل عن المستند الذي اندفع الفقهاء على أساسه للإفتاء بهذا أو ذاك، ومن حقّك الذهاب بعيداً في النقد والتمحيص والسؤال والاستفهام، ومن واجبهم من حيث المبدأ أن يشرحوا لك ويبيّنوا، فإذا كانت القضية من الأمور الواضحة أو شبه الواضحة بحيث يمكن للإنسان أن يحسمها دون حاجة لمقدّمات طويلة، كان بالإمكان تبنّي مواقف، وإلا فلا يمكن إلا بعد طيّ تلك المقدمات الطويلة من البحث العلمي.

١٨٧. الكشف عن علل الأحكام وملاكاتها ومصالحها

السؤال: هل يمكن للعقل البشري أن يتوصّل إلى ملاكات الأحكام وعللها، خاصّةً الأحكام الاجتماعية وليست التعبدية الفردية؟ بحيث نقترب أكثر من روح الشريعة ومقاصدها مما يجعل الأحكام الشرعية مرتبطةً بواقع الحياة، بحيث يستشعر البشر مدى حاجتهم لها إذا علموا ما ستحقّقه لهم هذه الأحكام لو التزموا بها؟ خاصة أنّ البعض يستشهد بمجموعة من الآيات لإثبات عدم قدرة العقل البشري على كشف ملاكات الأحكام، منها مثلاً عندما يذكر الله سبحانه وتعالى الجهاد وأنّه مكتوب عليكم وهو كره لكم، ثم يضيف قائلاً: (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) (البقرة: ٢١٦)، وكذلك ورد هذا التذييل في آيات الطلاق، حيث إنّ الله تعالى بعد بيان أحكامه بأنها أزكى وأطهر يقول: (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) (البقرة: ٢٣٢). وكذلك في مورد الإرث وبعد بيان سهم كل من الرجل والمرأة والأب والأم والأولاد، يقول الله تعالى: (لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً فريضة من الله إنّ الله كان عليماً حكيماً)... الإشكالية الحاصلة لديّ تكمن في اعتقادي بأنّ الشريعة حتى تكون حيّةً بين الناس ومرتبطة بواقعهم لابد أن تكون ملاكات الأحكام ـ خاصّةً الاجتماعية ـ واضحة ومعروفة لدى الناس، ويمكن للعقل أن يكتشفها بحيث يفهم الناس الحكمة منها ويستشعرون حاجتهم إليها، وبالتالي يقبلون عليها راغبين دون إكراه أو إلزام، بحيث تتغيّر النظرة إلى الحكم الشرعي من اعتباره مجرّد حكم تعبدي بحت قد يفهمه البعض بأنه أغلال وقيود، إلى اعتباره معالجة إلهية للقضايا التي يواجهها الإنسان في المجتمع، يطلبها العقل ويطمئن لها القلب.. فباعتقادي أنّه كلّما اتضحت ملاكات الأحكام للعقل كلّما تجلّى جلال وجمال الشريعة الإلهية وزاد تعلّق وارتباط الإنسان بها.. فما هو رأيكم في هذا؟

● إذا صرّحت النصوص بالعلّة أو استطاع الفقيه بجمع الشواهد والقرائن تحصيل الاطمئنان بعلّة الحكم وملاكه، فلا مشكلة، لكنّ اعتماد الظنون في تفسير ملاكات الأحكام هو المشكلة الأكبر؛ حيث لا يمكن أن ندرك أسرار الشريعة بمثل هذه الظنون التي لم يقم عليها من الله حجّة.

نعم قد يلاحظ ـ أحياناً ـ في طريقة الفقهاء السائدة مبالغة في المنع عن قدرتنا على معرفة الأحكام من حيث الملاك، وفي تقديري المتواضع فإنّه يمكن الوصول إلى الملاكات بنسبة لا بأس بها، والنصوص نفسها تساعدنا على ذلك أيضاً ممّا جرى إغفاله في كثير من الأحيان. لكنّ مع ذلك فاعتقادي هو أنّ تحصيل الملاكات كلّها أو غالبها، بما في ذلك القضايا الاجتماعية، صعبٌ وعسير جداً، ما لم تتغيّر عمليّة الاجتهاد نفسها تغيّراً جذريّاً.

أما الحديث عن جمال الشريعة فيمكن فيه أن نتحدّث عن حكمة التشريعات، عندما لا يتسنّى الحديث عن الملاكات، فالحكمة غير الملاك، وقد استفاد العلماء كثيراً من الحكمة ـ لاسيما المتأخّرون منهم ـ في إعطاء صورة ناصعة عن الشرع بصرف النظر عن مستوى النجاحات التي حقّقت في هذا السياق، لكنّ الحكمة لا نستطيع من خلالها الجزم بالعلّة والاجتهاد وفقاً لها.

١٨٨ـ مستحبّات شراء أو بناء منزل جديد

السؤال: يقوم الناس ببعض الأعمال عند شراء منزل جديد والانتقال إليه، فهل من مستحبّات في هذا الموضوع؟

● لا شكّ أنّ شراء منزل جديد والانتقال إليه أو بناء منزل جديد من موجبات شكر الله تبارك وتعالى، والتوجّه إليه بالحمد والثناء، فالإنسان المؤمن

يذكر الله تعالى عند كلّ نعمةٍ جديدة تنزل به، وهذا الشكر كما يمكن أن يكون عبر اللفظ اللساني كذلك يمكن أن يكون عبر العمل، بمساعدة الآخرين وإعانتهم والتصدّق على الفقراء والمساكين وإطعامهم، بوصف ذلك تعبيراً عن الشكر لله تعالى فيما رزقه، وهذا المقدار من الأمور الواضحة في الشريعة الإسلاميّة.

إلا أنّه لم أعثر على شيء بخصوصه يتصل بأعمال خاصّة بشراء المنزل أو الانتقال إليه، سوى ما أشار إليه بعض الفقهاء من إقامة الوليمة، وهو ما يطلق عليه في بعض النصوص والكلمات (الوكار) و (الوكيرة) و (التوكير)، إلا أنّ إثبات الاستحباب الخاصّ هنا في هذا الموضوع مشكلٌ إلا بناء على قاعدة التسامح في أدلّة السنن والتي لم تثبت؛ لأنّ الروايات الواردة في هذا الأمر لم يثبت صدورها.

ففي خبر السكوني مثلاً والوارد في كافي الشيخ الكليني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الوليمة في أربع: العرس والخرس، وهو المولود يعقّ عنه ويطعم، والإعذار وهو ختان الغلام، والإياب وهو الرجل يدعو إخوانه إذا آب من غيبته، وفي رواية أخرى أو توكير وهو بناء الدار وغيره». ولكنّ هذا الخبر لا يصحّ؛ لأنّ الرواية الأخرى التي يتحدّث عنها الشيخ الكليني أنّ فيها الوليمة عند التوكير لم يظهر سندها؛ إذ يحتمل أنّها بنفس سند الأولى، كما يحتمل أنّها بسند آخر لم يجرِ توضيحه، علماً أنّه لم تثبت ـ على التحقيق ـ وثاقة النوفلي الواقع في سند الرواية الأولى نفسها.

وفي خبر آخر نقله الشيخ الصدوق في الخصال وغيره بسنده إلى أنس بن محمد أبو مالك، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه، عن علي بن أبي

طالب عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله، أنه قال في وصيته له: «يا علي، لا وليمة إلا في خمس: في عرس أو خرس أو عذار أو وكار أو ركاز». ولكنّ هذا الخبر ضعيف السند أيضاً بأنس بن محمد فهو رجل مجهول للغاية.

وفي خبر ثالث نقله الشيخ الصدوق في كتاب معاني الأخبار، بسنده إلى أبي عبد الله الرازي، عن سجّادة، عن موسى بن بكر، قال: قال أبو الحسن الأول عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا وليمة إلا في خمس: في عرس، أو عذار، أو وكار، أو ركاز»، ولكنّه أيضاً خبر ضعيف السند بكلّ من سجّادة وموسى بن بكر، حيث لم تثبت وثاقتهما.

وبناءً على ذلك، فأيّ عمل من أعمال الخير يقوم به الإنسان عند الانتقال إلى منزل جديد كعقد لقاء لقراءة القرآن الكريم أو مجلس عزاء حسيني أو غير ذلك، ينبغي أن ينوي استحبابه المطلق الشامل لهذه الحال، على تقدير ثبوت استحبابه كذلك، ولا يصحّ منه نيّة استحبابه الخاصّ بحالة شراء المنزل الجديد بعنوانه.

١٨٩. حجية الاستقراء في استنباط الأحكام الشرعيّة

السؤال: بالنسبة لطريقة الاستقراء هل هي مقبولة في استنباط الأحكام الشرعيّة؟ وإذا كانت مقبولة فما الفرق بينها وبين القياس الذي ذمّه الأئمة عليهم السلام؟

● الاستقراء الحجّة عند الإمامية هو أن يتتبّع الفقيه الأحكام في محور واحد بحيث يحصل له بجمع القرائن اطمئنان بالقاعدة العامة، أما القياس فهو تسرية حكم إلى موضوع آخر يشبه الموضوع الأول دون أن يحصل علم بثبوت الحكم للموضوع الثاني، وإنما يحصل ظنّ؛ لهذا فالقياس بحسب حالته الأوليّة يفيد

الظنّ، أما الاستقراء الحجّة فهو يفيد الاطمئنان، وإذا لم يبلغ الاستقراء الاطمئنان فليس بحجّة، بل هو ضرب من القياس.

نعم، ثمّة أنواع من القياس مقبولة في أصول الاجتهاد الإمامي كقياس الأولويّة عند بعضهم ممّا يمكن مراجعته في كتب أصول الفقه المعروفة.

١٩٠. عقد الذمّة ومفهوم المواطنة الحديث

السؤال: بالنسبة لموضوع تقسيم الأرض الذي كان على أساس سيادة الشريعة الإسلامية بحيث قسّمت الأرض إلى دار إسلام ودار حرب أو دار دعوة، نجد اليوم أنّ الإصلاحيين أفتوا بقبول مبدأ (المواطنة) المعاصر بديلاً عن قسمة المواطنين في دار الإسلام إلى مسلمين وذميّين، حيث أصبحت الحدود الجغرافية هي معيار التقسيم وليس سيادة الشريعة.. سؤالي هو: ألا يعتبر هذا التبديل في المعيار نوعاً من التساهل؟ مع أنني أحبّذ مبدأ المواطنة في ظلّ الظروف العالمية الحالية، لكن في نفس الوقت يتبادر لذهني هذا السؤال.

● الذين اختاروا مبدأ المواطنة لديهم نظرية فقهية خاصّة، لهم عليها أدلّتهم، وهذا موضوع طويل؛ لأنّ أدلة الذمّة مثلاً، هل يفهم منها أنّ الرسولﷺ مارسها بوصفه ولياً أم نبياً؟ وهل نحن ملزمون بصيغة عقد الذمّة الذي وقّعه الرسول أو وقّعه عمر بن الخطاب بعد فتح القدس؟ الموضوع هنا، فمن يقول بأنّ هذه الصيغ ولائية تابعة لما رآه الرسول آنذاك من مصالح في عقد الذمّة بهذه الطريقة ترجع إلى المسلمين بحسب وضعهم في ذلك الزمان، فهو يرى أنه يحقّ للحاكم اليوم التعديل بها بما يراه في صالح المسلمين، وإلا فلا يجوز له ذلك إلا بالعنوان الثانوي. نعم هناك أبعاد لمفهوم المواطنة الحديث توجد نصوص دينيّة

في مواجهتها الأمر الذي يحيجنا لبحث مطوّل في هذا الأمر، نتركه لمناسبة أخرى.

١٩١. ولاية النبي بين وصفه نبيّاً ووصفه حاكماً

السؤال: يقول عبد الرزاق السنهوري: «النبي بصفة كونه مؤسّس حكومة كانت له الولاية على كلّ من كان خاضعاً لهذه الحكومة، سواء كان مسلماً أم غير مسلم، وبوصف كونه نبياً، لم يكن يطلب من غير المسلمين من الذين تركهم على دينهم الاعتراف بنبوّته، ولو أنّ دعوته عامّة شاملة لجميع البشر».. هل يمكن أن تقدّموا لنا شرحاً أعمق لهذه الفقرة، بحيث يتضح الفرق أكثر بين معنى الولاية كحاكم ومعنى الولاية كنبي؟

● الولاية من باب الحكومة قد تثبت لشخص غير نبيّ ولا فقيه بناء على رأي بعض الفقهاء، فمثلاً الحاكم العادل المنتخب من قبل الشعب هو مالكٌ للولاية الحكومية على رأي بعض الفقهاء، وله أن ينفذ ولايته هذه على الناس بحكم انتخابهم له والتزامهم معه عبر الانتخاب أو البيعة، والنبيّ لم يكن ليمارس سلطته من موقع النبوة فقط، فإنه من هذا الموقع لم يكن له أن يلزم الكافرين ببعض أحكام الشريعة بعد إقرارهم على دينهم والتزاماتهم، لكن من موقع اختيارهم له حاكماً على المدينة المنوّرة بموجب الاتفاق الذي وقع معه بدايات الهجرة، فإنه يحقّ له إلزامهم بولايته.

وسأعطي مثلاً لذلك، فقد حرّم الرسول صلى الله عليه وآله لحم الحمار الأهلي عندما كان المسلمون في خيبر، ثم تمّ تحليل لحم الحمير، والسبب هو أنّ الرسول لم يحرّمها بوصفه نبياً أوحي إليه أنها حرام بعنوانها، ثم نسخ حكم الحرمة، بل حرّمها بوصفه وليّاً على مصالح المسلمين؛ لأنهم لو أكلوها في خيبر لم يجدوا شيئاً يركبونه ليعودوا الى المدينة بعد انتهاء الحرب، فالمصالح العليا التي يريدها الله

سبحانه خوّلت للرسول ـ بما هو ولي الأمر في هذه المصالح ـ أن يُصدر منعاً. وهذا غير قوله بوجوب الصلاة الذي جاءنا منه بوصفه نبياً.

١٩٢. شرح المراد من الملاك والعلة والحكمة والمقصد

السؤال: ما هو المقصود بهذه المصطلحات: الملاك، العلّة، الحكمة، المقصد؟

● الملاك هو المصالح والمفاسد التي تكمن خلف قيام المشرّع بسنّ القانون، فالقتل حرام؛ لأنه يؤدّي إلى سريان الظلم والهرج والمرج مثلاً. وأما الحكمة فهي عنصر مؤثر في سنّ القانون لكنّه لوحده لا يوجب تشريع القانون واعتباره من قبل المقنِّن، مثلاً الصلاة واجبة؛ لأنّ فيها فائدةً للبدن، فهذه حكمة؛ لأنها ليست هي المؤثر الرئيس في وجود القانون أو عدمه.

أما المقصد فهو الغاية والغرض من القانون، وهو اصطلاح سنّي، انتصر له الإمام الشاطبي في القرن الثامن الهجري، مثلاً حرمة سرقة المال لها مقصد، وهو حفظ المال، وحرمة قتل النفس لها مقصد، وهو حفظ النوع الإنساني.

وأما العلّة فتارة تكون ثبوتيّةً وهي نفس الملاك حينئذٍ، وأخرى تكون إثباتيةً مثل حرمة الخمر لكونها مسكرة، فإنّ الإسكار ليس هو الملاك، لكنّ هذا النص يفيدني أنه حيث وجد الإسكار وجدت الحرمة، فهو واسطة في إثبات الحرمة لكلّ مسكر غير الخمر.

١٩٣. حديث التقليد واشتراط الأعلميّة

السؤال: ما صحّة سند هذا الحديث: «وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه»، هل يستدلّ ويعتمد عليه الفقهاء لبيان إمكانية الرجوع إلى أيّ فقيه دون حاجة لاشتراط الأعلميّة؟

● هذا الحديث ضعيف السند، وقد صرّح بذلك جملة من الفقهاء منهم: السيد الخميني (الاجتهاد والتقليد: ٩٦)، والسيد الخوئي (الاجتهاد والتقليد من التنقيح: ٨١)، والسيد محمد سعيد الحكيم (مصباح المنهاج، بحث التقليد: ١٣) وغيرهم، والسبب في ضعفه السندي هو أنّه مرسل، وفقاً لما جاء في كتاب الاحتجاج للطبرسي، وضعيف السند وفقاً لمجيئه في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري.

والحديث عن الإمام العسكري وليس عن الإمام المهدي، خلافاً لما هو الشائع بين الناس.

ولا يحصر الفقهاء عادةً اعتمادهم في باب الاجتهاد والتقليد بهذا الحديث، بل لديهم أدلّة أخرى.

أمّا على صعيد مواجهة هذا الحديث لنظرية تقليد الأعلم فقد يقال بأنّ مقتضى إطلاق هذا الحديث هو إمكان تقليد أيٍّ من الفقهاء، لكنّ القائلين بنظرية تقليد الأعلم يجعلون أدلّتهم ـ على تقدير صحّة الاستدلال بهذا الحديث ـ مخصصةً أو مقيدةً له. بل قد يتأمّل الإنسان في وجود إطلاق لهذا الحديث؛ لأنّ المتكلّم فيه ـ كما يظهر من السياق السابق واللاحق ـ كان بصدد التأكيد على عدالة الفقيه لا على جهة العلم عنده، ممّا يعطي إيحاءً بأنّه ليس في مقام البيان من جهة مستوى العلم غير أصل وجود الفقاهة، فلا ينعقد له إطلاق من هذه الجهة.

١٩٤ـ قوانين الخلفاء الأوائل والحكم السلطاني الزمني

السؤال: ورد في بعض الكتب الدراسيّة أنّ الخليفة الثاني عندما جعل تكرار

صيغة الطلاق ثلاث مرات في وقت واحد كالطلاق الثالث بحيث تتحقّق حرمة الزوجة وعدم إمكانية الرجوع إلا بعد نكاحها رجلاً آخر، ورد أنّ السبب في هذا الحكم كان نتيجة ازدياد حالات الطلاق والاستهانة بلفظ الطلاق، فرأى الخليفة الثاني أن يصدر هذا الحكم كإجراء لضبط هذه الحالة وكرادع لمن يستسهل التلفظ بصيغة الطلاق.. هل يمكننا أن نعتبر حُكم الخليفة الثاني نوعاً من أنواع التعطيل المؤقت للحكم الأولي بحكم ثانوي، وأنّ الناس بعده ظلّوا متمسّكين بالحكم الثانوي بالرغم من تغيّر الظروف؟

● في اعتقادي الشخصي المتواضع أنّ بعض ما صدر من الخلفاء الثلاثة الأوائل كان منطلقاً من حكم حكومي وولائي ناتج عن بعض العناوين الثانوية، ومن حقّ الآخرين أن يختلفوا مع هؤلاء الخلفاء في طبيعة تقييمهم للأمور، لكنّ هذا لا يمنع أن تكون بعض اجتهاداتهم نشأت من وعي ولائي وزمني وتطبيقاً لعناوين ثانوية، وهذه الحالة التي ذكرت في السؤال من الممكن أن تكون كذلك، لكن الموضوع يحتاج لرصد تاريخي لتأكيد هذا المنطلق في القانون الذي سنّه الخليفة الثاني.

والمشكلة في دراسة هذه العناوين أنّها تخضع للتجاذب المذهبي، فمن يعارض خطّ الخليفة الثاني قد تجده غير ميّال لافتراض صدور تعديلات منه انطلاقاً من العناوين الثانوية أو الأوضاع الزمنيّة الطارئة ونراه يفضّل أن يكون ذلك كلّه معارضةً للنصّ الديني من قبل الخليفة. ومن يتولى الخليفة الثاني نجد لديه أحياناً إصراراً على خلق التبريرات الدينية للقوانين التي سنّها الخليفة، والمسألة بهذه الطريقة لا تخضع لأسلوب صحيح في المعالجة، من هنا لابدّ من الرصد التاريخي لترجيح افتراض على آخر، قبل الاستعجال والبتّ في الموضوع.

١٩٥. فريضة الزكاة وتكريس الطبقية الطائفيّة!

السؤال: شيخنا الفاضل، إذا كانت الحكمة من الزكاة هي القضاء على الطبقيّة وتقليل الفجوة بين الأغنياء والفقراء في المجتمع، فهذا يتطلّب أن تُصرف أموال الزكاة على كلّ الفقراء سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين، فلو صُرفت على فقراء المسلمين فقط فإنها لن تقضي على الطبقية، بل ستنشأ طبقية طائفية أيضاً إلى جانب الطبقية الاقتصادية.. فكيف يشترط الفقهاء في مصرف الزكاة أن يكون مؤمناً؟ وما هو تعليقكم؟

● تصرف الزكاة على ثمانية أصناف، والفقير والمسكين صنفان منها، وعندما نشترط الإسلامَ في مستحقّ الزكاة نقصد غير سهمي: سبيل الله والمؤلّفة قلوبهم، ومعه يمكن للحاكم مثلاً أن يصرف الزكاة من سهم سبيل الله على غير المسلمين بما يرفع الطبقية الطائفية المذكورة، والنص القرآني واضح في إمكان البرّ بغير المعتدين من الكفار، وهو قوله تعالى: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (الممتحنة: ٨ ـ ٩)، فيمكن من سهم سبيل الله تحقيق هذا البرّ بما يرجع للصالح العام.

بل القول الراجح يقضي بأن تصرف الزكاة حال قيام الدولة الدينية على كلّ من انقاد لهذه الدولة والتزم بقوانينها واندرج في اجتماعها ولم يتمرّد عليها، سواء كان مسلماً أم غير مسلم، وهذا ما رجّحناه في بعض أبحاثنا الفقهيّة المنشورة.

١٩٦. حكم إلقاء السلام على المرأة الأجنبيّة

السؤال: سماحة الشيخ الجليل، ما هو حكم ابتداء السلام على المرأة الأجنبيّة

وخصوصاً الشابة هل في المسألة أقوال؟ وإلى ماذا تذهبون؟

● مال بعض الفقهاء إلى كراهة ابتداء المرأة بالسلام، والحقّ ما ذهب اليه السيد الخوئي من استحباب ابتداء الآخرين بالسلام بلا فرق بين الرجل والمرأة؛ فإنّ مطلقات وعمومات الحث على إلقاء التحيّة تشمل الاثنين معاً، بل وردت بعض الروايات الخاصّة التي تفيد أنّ الرسول الأكرمصَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِه كان يسلّم على النساء بما يفهم منه أنّ ذلك كان من عادته الجارية.

وأما قصة الفتاة الشابة، فقد ورد في بعض النصوص أنّ الإمام علياً عليه السلام كان يتجنّب السلام عليها، لكنّ ظاهر هذا النص أنّ التجنّب كان لخوف الفتنة، لا لمحض السلام، فيكون عنواناً ثانوياً حينئذٍ.

١٩٧. هل تجوز غيبة المسلم غير الشيعي؟

السؤال: هل تجوز غيبة المخالف للمذهب الإمامي من سائر المسلمين كما يذكر بعض الفقهاء؟ وهل الجواز يشمل الناصبي وغيره؟ وهل صحيح أنّ المسلم غير الشيعي لا حرمة له ولهذا تجوز غيبته؟ ألم تحرّم الغيبة قبل ظهور المذاهب والتي تعدّ مسلمةً كلّها؟ وكيف يمكن أن يكون المسلم أخو المسلم والآخر يحبّ أهل البيت ثم يجوز لي أن أغتابه؟!

● لم يختلف الفقهاء رضوان الله عليهم في حرمة الغيبة الثابتة بالكتاب والسنّة، إلا أنّه قد وقع جدل في بعض تفاصيلها. وأحد المحاور التي أثارت جدلاً على المستوى الشيعي، هو هل أنّ الحرمة مختصّة بغيبة الإمامي الإثني عشري أم أنها عامّة شاملة للمسلمين كافّة؟

وعلى ما يتداول، فقد مال الأغلب إلى التخصيص، وتحليل غيبة المخالف

المذهبي، وأنّها غير مشمولة لحكم حرمة الغيبة، وقد مال إليه جملة من الفقهاء كالمحقق النجفي والشيخ النراقي والشيخ الأنصاري والسيد جواد العاملي والشيخ يوسف البحراني، كما تبنّاه السيدان: الخوئي والخميني وغيرهما.

وفي المقابل، ذهب بعض الفقهاء إلى القول بحرمة غيبة كلّ مسلم، وقد تبنّى ذلك المحقّق الأردبيلي، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيد محمّد حسين فضل الله، واحتاط فيه وجوباً ـ إذا لم يكن هناك داعٍ شرعي ـ السيدُ الكلبايكاني، وهو المنسوب إلى الشهيد الثاني والمحقّق الخراساني أيضاً. وخصّ الشيخ جواد التبريزي جواز غيبة المخالف بما إذا كان مقصّراً لا قاصراً.

وقد ذكر القائلون بجواز غيبة المخالف وجوهاً هنا، وأبرزها ـ باختصار ـ ما يلي:

الوجه الأوّل: ما أكّد عليه أكثر من فقيه كالسيد الخوئي والسيد الخميني والشيخ النجفي والشيخ النراقي، من ملاحظة النصوص الكثيرة الواردة في لعن المخالفين والبراءة منهم وسبّهم وغيبتهم؛ لأنّهم أهل بدع وما شاكل ذلك؛ فإنّ هذه النصوص لا تدع مجالاً للشك ـ لمن لاحظها بنظرة مجموعيّة ـ في سقوط حرمتهم من هذه الجهة، وأنّه لا شك في جواز غيبتهم. وقد خصّص الشيخ الحرّ العاملي في كتاب الأمر بالمعروف من (تفصيل وسائل الشيعة) باباً خاصّاً لذلك جمع فيه هذه الروايات.

وقد ناقش الشهيد الثاني في رسالته والمحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة هذا الوجه، بأنّه بلا مبرّر؛ حيث لا ملازمة بين جواز لعنهم والبراءة منهم، وبين جواز غيبتهم شرعاً، ومعه فيُقتصر على مقدار ما رخّصت به الأدلة ولا يُتعدّى عنه.

وهذه المناقشة في حدّ نفسها جيدة بهذا المقدار، غير أنّها ربما كانت مقتصرةً على ما دلّ على لعنهم و.. إلا أنّ بعض النصوص ـ ومنها الصحيح سنداً ـ قد دلّ على الوقيعة فيهم، كمعتبرة داوود بن سرحان، وقد فسّرت ـ كما عند أهل اللغة ـ بالغيبة، فهي إذاً تصرّح بمركز البحث، ولا تحوجنا إلى التعدّي والتسرية.

ومن هنا، فالأنسب إبراز مناقشة أخرى إضافية وهي: أنّ هذه النصوص يمكن جعلها في طائفتين وهي:

١ ـ نصوص استخدمت عنوان أهل البدع.

٢ ـ ونصوص لم تستخدم هذا العنوان.

أ ـ فمن ناحية النصوص التي استخدمت عنوان أهل البدع، كان أبرزها صحيحة داوود بن سرحان، وهي الخبر الأظهر في الباب. وهذه النصوص لم نعثر فيها سوى على هذه الرواية الصحيحة المتعلّقة بموضوع بحثنا، إلا أنّ هذه المجموعة كلّها أجنبيّة عمّا نحن فيه؛ لأنّ أهل البدع فيها يراد منهم أصحاب المقالات الضالّة الذين يسعون في ضلال الناس ويخشى على الناس منهم، وذلك بقرينة أنّ صحيحة داوود بن سرحان قد علّلت الحكم بجواز غيبتهم و.. باحتراز الناس عنهم، حتى لا يقعوا في الضلال، وهو ظاهر في انحصار الدائرة بعنوان المصلحة في ردع الناس عنهم وكشف حقيقتهم، وأين هذا من غيبة مطلق من ليس بشيعي اثني عشري؟!

ب ـ وأمّا من ناحية النصوص التي لم تستخدم عنوان أهل البدع، فلم يظهر نصٌّ يجيز غيبتهم فيها، فإشكال الشهيد الثاني في محلّه هنا، وغاية ما في هذه المجموعة وشبهها هو أمور أخرى ليس من بينها تصريح بالترخيص بالغيبة. وعليه فلم يظهر وجهٌ معتبر لتركيز الفقهاء على هذا الدليل.

الوجه الثاني: ما ذكره جمعٌ من الفقهاء أيضاً، من أنّ المخالف كافرٌ، فيخرج عن أدلّة حرمة الغيبة تخصّصاً.

ولا يهمّنا التعرّض لهذه المسألة؛ لأنّها بحثٌ مستقل، غير أنّهم قد بيّنوا ذلك بأنّ منكر الولاية كافر، وأنّ الأدلّة في ذلك عديدة، ومن باب المثال أشير إلى أبرز ما ذكروه ليتضح عدم صحّة الحكم بكفر المخالف، وفاقاً لبعض المتأخّرين كالشهيد الصدر، وذلك على الشكل التالي:

١ ـ ما جاء في الزيارة الجامعة: «ومن جحدكم كافر»، وكذلك «ومن وحّده قبل عنكم» حيث إنّ عكس نقيض الجملة الثانية هو أنّ من لم يقبل عنكم فليس بموحّد.

٢ ـ ما ورد في الروايات، من أنّ الحال التي كان عليها المخالف قبل استبصاره أعظم من ترك ما تَرَكَ من الصلاة.

٣ ـ ما جاء في بعض الروايات، من أنّ الناصب شرٌّ من الكلب ومن اليهود والنصارى، وذلك بضميمة أنّ المراد به مطلق غير المستضعف، على ما جاء في مفتاح الكرامة. وقد أيّد بعض الفقهاء هذه المقاربة، حتى حكم الشيخ يوسف البحراني بجريان الكفر عليهم في الدنيا أيضاً كالنجاسة ونحوها، فيما خصّ آخرون النتائج في الآخرة، وقد رفض هذا الوجه جمعٌ آخر من الفقهاء، كالسيد الحكيم والسيد الخميني والشهيد الصدر.

وعليه، فلو صحّ الرأي القائل بكفر كلّ مخالف مذهبي؛ انطلاقاً من مثل هذه الأدلّة، لكان ذلك كافياً في الحكم بجواز الغيبة، بناءً على اختصاص حرمة الغيبة بالمسلم، كما أرسلوه إرسال المسلّمات.

غير أنه يمكن التعليق سريعاً ببعض الملاحظات:

أولاً: إنّ تعبير (الكافر) في النصوص الدينية عموماً، قد استخدم بمعاني كثيرة ومواطن متعدّدة، حتى عدّ العاصي وتارك الصلاة كافراً، ومن هنا فالأجدر التدقيق في أنّ استخدام هذا العنوان هنا ـ كما في الزيارة الجامعة ـ ماذا يراد منه؟ هل بيان أبرز مصاديق الكفر أم الدرجات النازلة من الكفر، والتي استعمل لفظ الكفر فيها كثيراً في النصوص، وإلا فهل يلتزم بكفر تارك الصلاة مثلاً؟ فلعلّ إطلاق توصيف الكفر هنا بملاحظة الإمامة لا الكفر المصطلح فقهيّاً، الأمر الذي يحتاج إلى إثبات بعد تعدّد الاستعمالات في النصوص. علماً أنّ النص ورد بكفر الجاحد، وهو لا يساوق مطلق غير المؤمن بالاعتقاد الإمامي، بل هو أخصّ منه.

ثانياً: إنّ استخدام طريقة عكس النقيض في فهم الدلالة هو استخدام غير عرفي، وإنّما هو منطقي يعتمد الدقّة في الفهم، فإذا قلت: من آمن بالله أطاع الرسول، فهذا لا يعني أنّ من لم يُطع الرسول فهو لم يؤمن بالله، كيف وفي القرآن الكريم آيات تفيد توصيف الذين آمنوا بالله سبحانه بأوصاف لا نراها اليوم في كثير من الناس، قال تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا للهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ للهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ**﴾ (البقرة: ١٦٥)، فهل إذا لم يكن الإنسان أشدّ حبّاً لله من حبّ عابد الصنم للصنم لكنّه يؤمن بالله، فإنّه يحكم بكونه غير مؤمن؟! إنّ الفهم العرفي لهذا النص يقضي بأنّ الحديث يريد القول بأنّ من يوحّد الله تعالى فهو بشكل مفترض ومنطقي يقبل كلام أهل البيت عليهم السلام، لا أنّ من لم يقبل كلام أهل البيت فهو لا يوحّد الله.

يضاف إلى ذلك أنّ قبول كلامهم أعمّ من التشيّع المصطلح، فقد يقبل

الإنسان بما يقوله أهل البيت ويأخذ عنهم، لكنّه لا يكون شيعياً بالاصطلاح، كما لو قال بإمامة أكثر من اثني عشر إماماً، فهذا يقبل منهم (عندما لا يثبت عنده قولهم بحصر الأئمّة باثني عشر)، لكنّه ليس شيعيّاً بالمصطلح الكلامي والفقهي عند الإماميّة.

ثالثاً: إنّ ما ورد في روايات قضاء المستبصر، لا يرتبط بتحديد عنوان الكفر؛ لأنّ ترك الإيمان بالولاية لا شك ـ شيعيّاً ـ في أنّه أعظم من ترك الصلاة، لكنّ هذا لا يعني أنّ كلّ ما كان أعظم من ترك الصلاة فإنّ صاحبه يكون كافراً لو تركه.

رابعاً: إنّ كون الناصب أكثر شرّاً من اليهود، لا يدلّ على شمول الحكم لمطلق المخالف؛ فإنّ الناصب إما ناصبٌ العداء لأهل البيت عليهم السلام (تديّناً أو أعمّ منه)، أو ناصبٌ العداء لشيعتهم، وعلى كلا التقديرين فهو أخصّ من عنوان المخالف، فمن يحبّ أهل البيت اليوم وليس لديه عداءٌ مع شيعتهم لا يمكن القول بأنّه ناصبي، وتفصيل بحث النصب يراجع في محلّه.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الخوئي والمحقق النجفي، من تطبيق كبرى جواز غيبتهم بملاك التجاهر بالفسق؛ فإنّ ترك الولاية من أعظم مصاديقه.

لكن يناقش، أولاً: إنّ السيد الخوئي نفسه وكثير من الآخرين، قد ذهبوا إلى اختصاص جواز غيبة المتجاهر بالفسق بما تجاهر به، دون ما لم يتجاهر به ممّا كان عيباً مستوراً، فكيف نتج عنده هنا جواز غيبة أهل الخلاف مطلقاً، حتى في غير إنكارهم للولاية الذي يفترض أنّه هو المورد الذي يتجاهرون به؟!

ثانياً: ليس كلّ مخالف مذهبي يصدق عليه عنوان التجاهر بالفسق، وإلا لعدّ كلّ الفقهاء والناس كذلك بنظر بعضهم البعض؛ لأنّ الآخر يرتكب ما أراه ـ

بحسب تقليدي أو اجتهادي ـ حراماً، فلو فعل شخص فعلاً رأى حليّته اجتهاداً أو تقليداً، فيما حكم الآخر بحرمة هذا الفعل اجتهاداً أو تقليداً، فهل يجوز للأوّل غيبة الثاني وبالعكس بعنوان التجاهر بالفسق؟! من هنا يؤخذ في موضوع الفسق عنصرَي: العلم والعمد، والمخالف ليس عالماً بأنّ ما يرتكبه من إنكار الإمامة حرام أو أنّه ترك واجب، فكيف انطبق عليه عنوان الفاسق ولم ينطبق على حالات اختلافات الفقهاء والمجتهدين فيما بينهم؟! نعم لو قصّر أو جحد ـ مع علمه في قرارة نفسه بإمامتهم ـ صحّ هذا في حقّه.

الوجه الرابع: التمسّك بالسيرة المتشرّعية القائمة على سبّهم ولعنهم وغيبتهم، كما ذكر ذلك مثل السيد الخوئي والسيد الخميني والشيخ النجفي وغيرهم.

ويجاب عنه بأنّنا لا نحرز ـ في دائرة الغيبة ـ انعقاد هذه السيرة بمعزل عن فتاوى الفقهاء رضوان الله عليهم، بحيث تكون سيرةً متصلةً بعصر النص، لنستكشف منها صدورها من المعصوم عليه السلام. وعلى فرض وجود اللعن بعنوان عام أو بعناونهم كطائفة، لكنّه بهذه الطريقة لا يدلّ على ما نحن فيه، كما أشرنا إليه في بداية كلامنا ونقلناه عن مثل الشهيد الثاني، علماً أنّ المشهور بين القدماء منذ الشيخ الكليني هو كفر المخالف، فالغيبة تكون بملاك الكفر، فلو بطل هذا الملاك عندنا اليوم، لم يعد يمكن التمسّك بما جرت عليه سيرتهم؛ لبطلان الملاك القائمة عليه.

الوجه الخامس: انعقاد الإجماع، بل عدّ الشيخ النجفي حليّة غيبة المخالف من الضروريات، فضلاً عن القطعيّات، وقد أُيّد كلامه هذا من قبل جماعة، حتى أثنى السيّد الخميني على ما ذكره في الجواهر من عدم صرف العمر في هذه

الأبحاث لوضوحها.

والجواب معروف، وهو مرجعيّة الأدلّة، بعد أن كان كلّ إجماع محتمل المدركيّة غير حجّةٍ في نفسه، والإجماع المدّعى هنا ـ لو أحرزناه تاريخيّاً ـ فهو محتمل المدركيّة جدّاً، وأنّه معتمدٌ على الأدلّة المتقدّمة أو الآتية، فلا نطيل.

الوجه السادس: دعوى القصور في أدلّة الحرمة، بمعنى أنّ الدليل الدالّ على حرمة الغيبة لا يشمل المخالف، فنتمسّك بأصالة البراءة حينئذٍ، ونثبت حليّة غيبة المخالفين.

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل، بأنّ أدلّة حرمة الغيبة، فيها دلالة على التحريم الشامل لمطلق المسلم، وذلك أنّه قد أخذ فيها عنوان المسلم، والأخ، والناس، وهي عناوين شاملة وغير مختصّة بأبناء مذهبٍ معيّن. وورود لفظ المؤمن في بعض النصوص ـ كخبر سليمان بن خالد ـ لا يثير مشكلةً؛ لأنّ الدليل الدالّ على حرمة غيبة المؤمن لا يناقض الدليل الدالّ على حرمة غيبة مطلق المسلم؛ لأنّهما دليلان مثبتان متوافقان، وقد قرّر في أصول الفقه إمكان الأخذ بهما ما لم تقم خصوصيّة معيّنة.

غير أنّ القائلين بجواز غيبة المخالف، شكّكوا في قدرة النصوص ـ وبقطع النظر عن أيّ مخصِّص ـ على إثبات التحريم، وذلك لأمور:

أولاً: إنّ المؤمن والأخ ـ كما في الآية وغيرها ـ خاصّان بالشيعي، كما هو معروف من النصوص الأخرى، ومعه فالآية وغيرها لا تعود شاهداً على المطلوب، وهذا ما ذكره الشيخ البحراني والسيد العاملي صاحب مفتاح الكرامة وغيرهما، حتّى عبّر البعض بأنّه لا أخوّة بيننا وبين أهل السنّة.

ثانياً: إنّ الولاية والإمامة وإن لم تكن ركناً قبل النصّ على أمير المؤمنين، إلا

أنّها صارت بعد النصّ والنصب ركناً من الإيمان، فخطاب المؤمن وأشباهه إنّما هو موجّه إلى المؤمن الواقعي، وإن اختلفت أركان الإيمان بحسب الزمان، على ما أفاده الإمام الخميني.

ثالثاً: ما أفاده السيد الخميني أيضاً، من أنّ الأئمة عليهم السلام لا يقولون إلا بما يقوله الله تعالى، فإذا عرفنا أنّ الإيمان في عقائدهم وكلماتهم يقصد به الشيعي خاصّة، كشف ذلك عن أنّه هو المقصود في النصوص القرآنية والرسوليّة أيضاً.

رابعاً: ما أكّده أكثر من فقيه، كالسيد الخوئي والسيد الخميني والشيخ النراقي والشيخ النجفي والشيخ البحراني والشيخ الأنصاري والسيد العاملي، من القطع بعدم وجود أخوّةٍ بيننا وبينهم، كيف وقد لزمت البراءة منهم.

لكن يمكننا الجواب عن هذه المبرّرات الأربعة بما يلي:

أ ـ إنّ دراسة النصّ القرآني تؤكّد لنا أنّ عنوان المؤمن يراد به من آمن بالله ورسوله وملائكته وكتبه، وقد عزّزت الآيات القرآنية هذا المفهوم في عشرات الموارد، وهو ما تستدعيه طبيعة الكلمة بلحاظ ظرف صدروها، فلا داعي من ناحية أوليّة للتشكيك في هذا المضمون، ولهذا اعترف السيد الخوئي بأنّ كلمة المؤمن في النصوص القرآنية تعني مطلق المسلم، إذ لا عين ولا أثر في النصّ القرآني على دور التشيّع في وصف الإيمان المستخدم في الآيات القرآنية.

ب ـ وفقاً لما تقدّم تكون الأخوّة الثابتة في النص القرآني بين المؤمنين، مستوعبةً لكلّ المسلمين، فلا داعي للقول بانتفاء الأخوّة بين المسلمين عندما يختلفون مذهبيّاً.

ج ـ إنّ الإمام الخميني لم يوضح لنا كيف صارت الولاية ركناً من الإيمان بهذا المعنى الذي يرتّب آثار الكفر على عدمها، وكيف ضيَّقَ الاطلاقات القرآنيّة هنا؟

وإلا لصدق أنّ منكر أيّة فكرة عقائديّة كالعصمة أو الأمر بين الأمرين ـ ولو من خلال اجتهاد كلامي ـ غير مؤمن؛ لأنّه يناقض الإيمان الواقعي.

د ـ إنّ كون الأئمّة عليهم السلام لا يقولون إلا بما يقوله تبارك وتعالى، لا يعني أنّهم مقيّدون بالمصطلح وأنّه لا يجوز لهم أن يبتكروا مصطلحاً ما، مع عدم معارضة العقيدة القرآنية، فإنّ غاية ما في الأمر أنّهم أرادوا استعمال كلمة المؤمن في الشيعي (لو صحّ التخصيص المدّعى هذا، والمرسَل إرسال المسلّمات)، دون أن يبطلوا الاستعمال القرآني، أو يحرّفوا معناه، فإنّ هذا مجرّد اصطلاح.

هـ ـ لم نعرف سبب الجزم بنفي الأخوّة بيننا وبينهم، مع تأكيد المفهوم القرآني عليها، وفق ما تقدّم. وأمّا التبرّي منهم فهو لا يتنافى مع الأخوّة والإيمان، تماماً كالتبرّي من أصحاب البدع والظالمين وغيرهم، فإنّ التبرّي ليس سوى هذه الحالة القلبية الرافضة لما أقدموا عليه، وأقصاه قطع الاتصال بالمتبرّى منه، لا تجويز الغيبة وسقوط حرمته، فنحن نتبرّى من أهل الكتاب، لكنّ القرآن لم يمنعنا من الإحسان إليهم والسماح لهم بالعيش واحترام حقوقهم، فالتبرّي لا يلازم سقوط حرمة الشخص مطلقاً.

وبهذا يظهر أنّ الآية الكريمة الواردة في النهي عن الغيبة، وكذلك نصوص السنّة الشريفة، قابلة للشمول للمقام، طالما أثبتنا أنّ المخالف مسلم.

فالصحيح هو الحكم بحرمة غيبة المسلمين بمختلف طوائفهم ومذاهبهم، ما لم يتعنون الشخص بعنوان ثانٍ من العناوين التي تجيز غيبته بلا فرق بين كونه شيعيّاً أم غيره، والله العالم. (هذه خلاصة للموضوع، والتفصيل في محلّه).

١٩٨ـ العناوين الثانوية وتعطيل الشريعة

السؤال: ذكروا أنّ من خصائص الشريعة الإسلامية أنه لا تعطيل لأحكامها..

سؤالي هو ما مدى دقة هذه العبارة؟ هل فعلاً لم تُعطل أحكام الشريعة في ظرف من الظروف تقديماً لمصلحة ودرءاً لمفسدة؟ أذكر أنني قرأت بأنّه بعد الثورة الإسلامية في إيران عطّل حكم أخذ الجزية من أهل الذمة!..

● إذا كان المقصود أنه لا تعطيل لأحكام الشريعة كلّها، فهذا صحيح؛ لأنّ شريعة الإسلام باقية إلى يوم الدين بحيث لا تنسخ كما نسخت الشرائع السابقة، وأما إذا كان المقصود تعطيل بعض الأحكام، فإذا أريد تعطيلها بلا مبرّر فهذا أيضاً لا يجوز، لكنّ تعطيلها مع وجود مبرّر لا بأس به؛ لأنّ المبرّر في الحقيقة هو حكمٌ شرعي آخر قدّمناه على الحكم الشرعي الأوّل الذي عطّلناه مؤقتاً، مثلاً نحن نلغي حرمة شرب الماء النجس إذا كان المريض مضطراً إلى شربه، فحرمة شرب الماء النجس عطّلت هنا، لكن لصالح حكم شرعي آخر من داخل هذه الشريعة، وهو حكم أنه قد رفع ما نضطرّ إليه، وهذا ما يعبّر عنه الفقهاء بأنّ العناوين الثانوية مقدّمة على العناوين الأولية، فهذا النوع من التعطيل لا ضير فيه؛ لأنّ مآله في الحقيقة إلى عدم التعطيل.

القسم الرابع

فكرٌ وثقافة

١٩٩ـ عاشوراء والجدل المتكرّر كلّ عام، ما هو الموقف من هذا الجدل؟ وكيف نتعامل مع هذا الخلاف؟

◄ السؤال: عاشوراء قادمة هذا العام، ومعها الحزن والجدل. وفي كلّ عام تثار قضايا عاشوراء من على المنابر، ومن خلال المحطّات الفضائية وقنوات التواصل الاجتماعي، وتحتدم المعارك بين المؤمنين أنفسهم، حتى تصل الأمور إلى القطيعة والمقاطعه والاتهامات والتسقيطات. نفس القضايا تثار في كلّ عام من التطبير واللطم والبكاء والجزع وإبكاء الناس في المآتم بغضّ النظر عن المضامين وواقع القصص المرويّة، وهل توافق الموازين الشرعية أم لا. هل تزوّج القاسم في ليلة كذا؟ وهل تكلّم رأس الحسين عليه السلام وهو على الرمح؟ وهل بكت الأرض والسماء دماً ووجد الدم تحت كلّ حجر ومدر عند استشهاد الإمام؟ وهل تحضر فاطمة سلام الله عليها مجالس الحسين؟ وهل يستحبّ تقبيل كلّ ما يرتبط بالمآتم الحسينيّة من الأخشاب والأبواب والحيطان؟ وهل يستحبّ التمسّح بعرق المؤمن الذي تعرّق وهو في العزاء الحسيني؟ وهل وهل وهل؟ والسؤال شيخنا هو: كيف نتعامل مع كلّ هذه القضايا؟ وكيف نضبط إيقاع المنبر العاشورائي مع كلّ هذه الاجتهادات والاختلافات بين العلماء؟ وكيف نحوّل المنبر الحسيني إلى منبر إسلامي وليس منبراً شيعيّاً؟ ألا يُستحسن أن نسكت عن هذه القضايا

وعدم إثارتها؛ لأنّ البعض يقول: إنّ الجدل فيها يزيد النار اشتعالاً وتتوسّع دائرة المتمسّكين بها؟ ويقول آخر: إنّه إذا دقّقنا في تاريخ الطف (وكما فعله الشهيد المطهّري) على طريقة الموازين الفقهيّة، فلن يبقى من التاريخ شيء وسوف لن يتفاعل الناس مع الأحداث كتفاعلهم اليوم. ما هو رأيكم وتعليقكم؟

● لو تسمحون لي أخي الكريم ببعض الوقفات هنا:

١ ـ من حقّ بل من واجب كلّ إنسان أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويبيّن ما يراه واقع الإسلام، حيث يرى انحرافاً أو خطأ، وهذه هي مهمّة مقدّسة قام بها كلّ الأنبياء والرسل والأولياء والصلحاء والمصلحين عبر التاريخ، فعندما يجد المؤمن أو العالم أو العامل انحرافاً مقصوداً أو غير مقصود، فإنّ من واجبه أن يقوّمه بالأساليب الصحيحة المؤثرة والفاعلة، وأن لا يتخلّى عن واجبه هذا بحجّة أنّ فيه صعوبات عليه أو أنّ في طريق هذا الأمر عقبات أو عوائق.

٢ ـ هناك مبدءان يقفان أمام بعضهما بعضاً في بعض الأحيان، وهما مبدأ كشف الحقيقة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإصلاح حال المسلمين وفكرهم، ومبدأ الوحدة الإسلامية والإيمانيّة ولمّ الصفوف وتحصيل حالة التآلف والتقارب، وفي بعض الأحيان يطغى أحد المبدأين على الآخر بشكل يصبح الحكم واضحاً والموقف جليّاً، فلو بغت فئة مسلمة على فئة مسلمة أخرى وقاتلتها واعتدت عليها، فإنّ مبدأ رفع الظلم وإصلاح حال المسلمين برفع الاعتداء يصبح مقدّماً على مبدأ الوحدة والتقارب، ولو أدّى الإصلاح إلى التنازع والتدابر والتخاصم بحيث يشقّ عصا المسلمين دون رجاء تحقيقه لأيّ مطلب يذكر، فإنّ ما يجب فعله هو التوقف مرحليّاً عن ذلك أو تغيير آلية التعاطي مع الموضوع لصالح مبدأ الأخوّة الدينية والوحدة الإسلاميّة والإيمانيّة.

ولكن في بعض الأحيان تلتبس الأمور وتصبح أكثر تعقيداً، فيغدو الجوّ ضبابيّاً لا تتضح فيه الرؤية، فإذا سكت المصلح والآمر بالمعروف والناهي عن المنكر (وأقصد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما هو أعمّ من معذوريّة الطرف الآخر وعدمها، على تفصيل عالجته في كتابي: فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، فقد يساعد ذلك على تكريس حال الانحراف بحيث لن يعود بإمكان الأجيال اللاحقة أن تحدث تغييراً نحو الأفضل، وهنا قد يرى أنّ الكلام ولو أوجب بعض التشويش إلا أنّه على المدى البعيد سيمنع عن تكريس الخطأ وصيرورته أمراً مسلّماً، فمن الضروري أن يبقى الطرف الآخر قلقاً لا يعيش استقرار مشروعه. وربما يرى المصلح أنّ سكوته في هذه الحال ضروريٌّ؛ انطلاقاً من أهميّة ملفّات أخَر ينبغي تداولها غير هذا الملف، أو لأنّ الحديث في هذا الموضوع سيكرّس الخطأ بدل أن يلغيه.

وهنا لا تخضع المسألة لموقف شرعي بقدر ما تخضع لموقف تقويمي للواقع من طرف الداعية أو المصلح أو الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، أيّ اسمٍ اخترنا له. وإنّني من موقع قراءتي الشخصيّة أعتقد أنّ الخيار الأوّل هو الأرجح في عصرنا الحاضر، شرط شموله لمختلف القضايا التي تحتاج لتجديد نظر وإصلاح، وأنّ سكوت العلماء والمفكّرين والمصلحين عمّا يرونه من أخطاء وظواهر غير سويّة ـ من وجهة نظرهم ـ سيفضي إلى دخولنا في مرحلة انغلاقية قاتلة قد تستمرّ عقوداً، وستذهب بتيار النهضة والإصلاح بعيداً حتى تكاد كلّ جهوده منذ الخمسينيات تتلاشى، كما أنّ النهضويّ يقف الآن بين المطرقة والسندان، فمن جهة يواجه التيارات الداخلية الرافضة لأغلب تغييراته ومن جهة ثانية يعاني من الصورة التي تقدّم للإسلام من قبل هذه التيارات والتي يرى

أنّها تتجه بالجيل الشبابي القادم نحو رفض الدين بأكمله. ولا أرى ذلك ـ أي السكوت ـ في مصلحة الإسلام والمسلمين في عصرنا الحاضر الذي باتت فيه التيارات ذات العقل السلفي ـ بالمعنى العام للكلمة ـ تتجه للإمساك بمصير المسلمين، وعلى الإسلام والفكر والعقل والاجتهاد بعد ذلك السلام.

٣ ـ عندما نرجّح خيار الاستمرار في جهود الإصلاح وعدم السكوت، فهذا لا يعني استخدام أيّ أسلوب في هذا المجال، فهناك فرق بين أن أنتقد المرجعيّة مثلاً بطريقة النقد العام، فأقول بأنّ المرجعيّة الساكتة غير الحاضرة في حياة الناس هي مرجعيّة نحتاج لبديل عنها، وبين أن أنتقد بطريقة النقد الشخصي التهكّمي المستفزّ بنوعه، كأن أقول: إنّ فلاناً من المرجعيات لا علم له ولا يصلح للمرجعية الدينية وغير ذلك، مما يثير بطبعه حفيظة الناس. وكذلك الحال في الوسيلة الإعلاميّة التي لابدّ لي أن أستخدمها في حركة النقد، فبعض الوسائل ـ كالإعلام المرئي ـ تتحمّل قدراً من النقد، فيما بعض الوسائل الأخرى ـ كالكتب والمؤلّفات ـ تتحمّل قدراً أكبر، تبعاً لحجم الصدم الجماهيري الذي تمارسه وسيلة الإعلام عندما يتمّ النقد عليها.

ويخطأ الناقدون والمصلحون عندما يبدون فقط وفقط ناقدين، بحيث يشعر محيطهم بالاشمئزاز من تذمّرهم المتواصل من الواقع، فلا تجدهم يبحثون بحوثاً موضوعيّة حياديّة، ولا يتناولون موضوعات غير ملغومة اجتماعيّاً، ولا يشتغلون على تقديم بدائل، وهذا من الأخطاء أيضاً. وهكذا أسلوب السبّ واللعن والحكم بضلال الآخر وتضليله أو فسقه وانحرافه الأخلاقي أو التشكيك بعدالته وتديّنه وغير ذلك من الأساليب الفاسدة، فإنّ هذا كلّه وأمثاله ينبغي أخذه بعين الاعتبار، ودراسة كلّ عناصر الجدوائية والأخلاقية في المنهج

والأسلوب المعتمدين، الأمر الذي قد يختلف من منطقة إلى أخرى ومن موضوع لآخر وهكذا.

٤ ـ في إطار النقطة الثالثة ينبغي التمييز بين حالتين من الاستفزاز، حالة يمكن القول بأنّها مستفزّة بطبعها، وحالة أخرى يمكن القول بأنّها بطبعها غير مستفزّة، لكنّ الآخر صار مصاباً بمرض الحساسيّة الزائدة بحيث يعتبر حتى النقد العادي أمراً مستفزّاً، والإنسان المصلح مسؤول عن الاستفزاز ذي النوع الأوّل لا الثاني إلا نادراً، فمن حقّ المؤمن عليّ أن لا أهينه أو أجرح مشاعره أو أسخّفه أو أتعرّض لمقدّساته بطريقة غير أخلاقيّة، لكن ليس من حقّه عليّ أن لا أنتقده إذا لم يكن في النقد إهانة وإنّما فيه انزعاج منه بحيث هو يعاني من مشكلة عدم تقبّل النقد ولو الأخلاقي. وهذا يعني أنّ منعه إيّاي من النقد بحجّة أنّه بات ينزعج منه أو يستفزّه لن يؤدّي إلا إلى سلب حقّي في النقد والتعبير، وسلب حقّي في ما أراه أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر وإرشاداً للآخرين إلى ما أعتقده بيني وبين ربّي صلاحاً، وليس من حقّه عليّ ذلك حتى أتنازل عن حقّي في النقد والإصلاح الواجبين عليّ في الأصل، وهذه مسألة مهمّة جدّاً.

إنّ النقد حقٌّ شرط أن يكون أخلاقيّاً من حيث النوع، بحيث لو عرضناه على محايدٍ لما أبدى فيه ممانعةً أخلاقيّة، ولا ينبغي أن نسمح للآخرين بسلبنا هذا الحقّ، وإلا فقد يقول الطرف الآخر الناقد بأنّه أيضاً بات ينزعج من هذه المقولات التي يذكرونها على المنابر، فهل يحقّ لنا أن نمنعهم ونسلب حقّهم بحجّة أنّ الطرف الآخر الناقد أيضاً بات يستفزّ وينزعج ويتذمّر من طرح هذه الأمور من على المنابر أو شاشات التلفزة؟ كلا، ليس من حقّ الطرف الناقد هذا أيضاً.

٥ ـ إنّ المنبر الحسيني منبرٌ حرّ، وإنّني أوافق العلامة الشيخ عبد الهادي الفضلي حفظه الله في بعض حواراته التي ذهب فيها إلى رفض ضبط المنبر عبر نقابة أو مؤسّسة؛ لأنّ هذا يفضي إلى قولبة المنبر على المدى البعيد بطريقة أو بأخرى، وليس من إمكانية لضبط المنبر الحسيني سوى بالبحث والنقاش والتداول، ورفع المستوى الثقافي العام، وتأهيل الخطباء أكثر فأكثر، ووضع الحدّ الأدنى من شروط التصدّي لهذه المهمّة الجليلة، والسماح بتدخّل العلماء والمرجعيات والفقهاء والمحدّثين والمؤرّخين، وقيامهم جميعاً بمهامّ النقد والتوجيه والتصويب والإرشاد لهذا المنبر الكريم.

إنّ نقد المنبر وبعض المظاهر الشعائريّة ليس إهانةً لهما، ولا هتكاً للحرمات، عندما يكون نابعاً من الحرص ومتحلّياً بدرجةٍ عالية من المهنية والأخلاقية، ولا يحقّ لرجال المنبر الحسيني الذين شرّفهم الله بهذا المنصب أن يعتبروا نقدهم نقداً للحسين عليه السلام، فلنكفّ عن إسقاط المقدّس على ذواتنا.

إنّني أدعو الناقدين هنا لتقديم بدائل فمن يتمكّن ـ بحسب إمكاناته المادية والمعنوية ـ من تأسيس معاهد لإعداد الخطباء وتأهيلهم بالطريقة التي يراها صحيحةً، عليه أن لا يكتفي بالنقد ويعيش عقدته أو شهوته، بل يعمل على تأهيل الخطباء، وقبل ذلك لابدّ من إعداد الموادّ العلميّة والعملية عبر مركز دراسات حسيني حقيقي، يعالج كلّ القضايا الحسينية في التاريخ والشعائر والمسلكيات بطريقة بحثية جادّة، مستمعاً لكلّ الاتجاهات والمقولات على اختلافها وتناقضها. وقد بُذلت جهود مشكورة تصبّ في هذا الإطار في الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية خلال الخمس عشرة سنة الماضية، وجرى تأسيس مؤسّسات مفيدة ومنتجة ومثمرة والحمد لله، وهذا ما يحتاج إلى تعميم وتطوير

أكثر، وقد بلغنا أنّ نشاطات شبيهة حصلت في مناطق أخرى، وأنّ بعض التوجّهات في هذا الصدد موجودة على مستوى الساحة العراقية حالياً، نأمل للجميع النجاح في ذلك والتوفيق.

٦ ـ لا أجد تنافياً بين البعد المذهبي والإسلامي والإنساني في الموضوع الحسيني والشعائري، فالموضوع له أبعاد متعدّدة، ولا يصحّ نحر البُعد المذهبي المتجلّي في قضيّة الإمامة لصالح أبعاد أخَر، وهناك فرق بين الدعوة لاستحضار البعد الإسلامي والإنساني العام في قضيّة الثورة الحسينية وشعائرها، وبين استبدال البُعد المذهبي بهذين البُعدين. أعتقد أنّ الأوّل هو الصحيح، فنحن اليوم أمام صراع حضارات، ومن يريد أن يدّعي أنّه حضارة وأنّه بديل عن الغرب والشرق، عليه أن يقدّم خطاباً ورؤيةً قادرين على عبور القارات. والثورة الحسينية مادّة جيّدة في تقديري لهذا الأمر بالنسبة للشيعة والمسلمين، عندما يجري فيها الجمع بين البُعد المذهبي والبعد الإسلامي والإنساني معاً، فحذف أحد هذه الأبعاد ليس مناسباً، وإذا كان البعد الإسلامي أو الإنساني غير حاضر بالشكل المطلوب فهذا لا يعني المطالبة بجعل البعد المذهبي باهتاً، بل يعني ضرورة استحضاره بطرق متناسبة تحفظه وفي الوقت عينه تؤمّن حاجة البعد الإسلامي والإنساني أيضاً.

٧ ـ ليسمح لي السائل المحترم بأن أبدي أسفي وحرجي من القول بأنّ ممارسة النقد التاريخي والدعوة للتثبّت من وقائع كربلاء تاريخياً تستدعي عدم بقاء شيء من هذه الحادثة ليقال للناس ومن ثمّ ليستدرّ دمعتهم وبكاءهم! هل يُعقل أنّ مذهباً عريقاً كالتشيّع ـ بفرقه المتعدّدة من الإماميّة والزيديّة والإسماعيليّة وغيرهم ـ لم يتمكّنوا عبر هذا التاريخ من أن ينقلوا أعظم قصّة مأساويّة حصلت

معهم في تاريخهم؟ أين كان إذاً العلماء والمؤرّخون والباحثون كلّ هذه المدّة، حتى إذا ما أعملنا معاول النقد السندي والتاريخي لن يبقى شيء معتمد يتركوه لنا يفي بأن نقصّه على الناس ليستدرّ دمعتهم؟! كيف نجحوا في نقل النصوص العقديّة والفقهية والأخلاقيّة وبأعداد هائلة ولم ينجحوا في هذا هنا؟! أرى هذا إمّا فضيحة أخجل من قولها أو أنّ ما نريد أن نستدرّ به دمعة الناس قد رفعنا سقفه ليتجاوز حدود عمل المؤرّخين ومنجزاتهم، فأحرجناهم ومن ثم أخرجناهم من دائرة الحكم على ما نقصّه على الناس.

إنّني أعتقد بأنّ ما تركه المحدّثون الشيعة بمذاهبهم ومعهم المؤرّخون وعلماء الرجال والتراجم ـ إلى جانب ما تركه لنا الآخرون من المذاهب الأخرى في نصوص التاريخ والرجال والحديث ـ حول القضيّة الحسينية، يمكن أن يكون مفيداً جدّاً ونحصل منه على صورة موثوقة لهذا التاريخ الحسيني، حتى لو أعملنا معاول النقد التاريخي؛ فإنّ تظافر القرائن وتعدّد المصادر وكثرة الطرق وتعاضدها وتداول الموضوعات بشكل متنوّع ومختلف بين المذاهب المتعدّدة، من شأنه أن يوصلنا إلى مكان محمود.

لكنّ بعضنا اليوم لم يعد يكفيه ما سيحصل عليه المؤرّخ بعد البحث التاريخي، ويراه قليلاً غير وافٍ بالقيام بعملية مبالغة أو غير مستجيب للمستوى القصصي الذي يريده هو، وإلا فلا يصحّ أن نقول بأنّ المحدّثين والمؤرّخين وعلماء الرجال الشيعة قد تركوا لنا واهتمّوا أعظم الاهتمام بقضايا فقهية وأخلاقية تفصيليّة أوصلوها إلينا بنحو الدقّة والتثبّت، أمّا في أعظم القضايا التاريخيّة لم نجد عندهم مثل هذا الاهتمام! ويكفينا في مجال التعرّف على السيرة الحسينية نصوص الزيارات التي يحظى بعضها بوثوق وتوثيق تاريخي وسندي جيّد، وهي تحوي

معلومات مفيدة لو حلّلناها.

إنّني أسأل: هل هذه الموازين المعمول بها في الفقه على مستوى التثبّت التاريخي من النصوص هي موازين صحيحة ومطلوبة أم هي مبالغات من الفقهاء والأصوليين؟ فإذا كانت هي الموازين التي يفترض أن تعتمد في مجال التثبّت من النصوص، فلا فرق بين المسألة التاريخية والمسألة الفقهيّة في منهج التوثيق التاريخي للنصّ أو الحدث من الناحية العقلانية، بل بعض المسائل الفقهية أقلّ أهميّةً أحياناً من بعض المسائل التاريخية، كما أنّ دوافع الوضع والكذب والاختلاق في المسألة التاريخية (التي تشكّل خلافاً سياسياً ومادّة تراجيديّة) أكبر منها في المسألة الفقهيّة عادةً، الأمر الذي يفرض تشدّداً توثيقياً في الموضوع التاريخي يزيد على مثيله في الموضوع الفقهي؛ لأنّ مسألة التثبّت من نصّ أو حدث تاريخي تعتمد على منهج لا يفرّق فيه في نوعية ما تريد أن تثبته، بحيث يحقّ لك أن تتخلّى عنه في بعض الموضوعات. فكيف يجوز لي أن أصنع وعي الناس الثقافي والتاريخي بنصوصٍ متهالكة المصادر وتالفة الأسانيد وما لذلك من تأثير كبير على الفكر الديني، فيما لا يجوز لي أن أثبت كيفية الاستنجاء أو الدخول إلى الحمّام إلا بنصّ موثوق وإلا كنت متقوّلاً على الله؟! يبدو لي هذا شكلاً من أشكال التشظّي المنهجي.

إنّني أعتقد أنّنا صرنا اليوم مراقبين أكثر من قبل التيارات السلفية المحيطة بنا والتي تنتظر كلّ هفوة لكي تقول للعالم بأنّ الشيعة قد شادوا مذهبهم ورؤيتهم للتاريخ على أضعف الروايات التاريخية والحديثيّة، وأنّهم عوّضوا نقصهم هذا بعناصر نفسيّة اطمئنانية لا ترقى إلى مستوى تحوّلها إلى منهج علمي، وأنّ خطابهم العقدي المصاغ في القضية الحسينية التاريخية لا يبلغ سوى مجموعة من

القصص ـ وأحياناً المنامات ـ التي لا تثبت بالمنهج العلمي الرصين، وهذا يعني أنّه كلّما مارست النقد التاريخي أمكنني أن أقدّم صورة أكثر متانة علميّاً أمام الطرف الآخر الذي بات يتربّص سوءاً بمذهب أهل البيت عليهم السلام.

نعم، لا يشترط في كلّ خطيب أن يقتصر على النصوص الصحيحة، فإذا كنتم تقصدون هذا المعنى فلا بأس به، لكنّ هذا لا يبرّر فوضى استحضار أيّ نصّ غير موثّق حتى لو كان يحمل مضموناً فيه علامات استفهامات كبيرة، وقد يؤدّي إلى خلق صور غير مناسبة للإمام الحسين عليه السلام وثورته، فينبغي ملاحظة هذا الأمر.

٢٠٠. هل تصحّحون نسبة كتاب (الملحمة الحسينية) للشيخ المطهري؟ وهل تنصحون بقراءته؟

السؤال: هل تصحّ نسبة كتاب الملحمة الحسينية للشهيد مطهري أم لا؟ وهل تنصحون بقراءته في حال ثبوت نسبته للشهيد المطّهري؟

● بعد مراجعتي المتواضعة لما قيل عن التشكيك في نسبة الكتاب للشيخ المطهري، وما قيل في إثبات صحّة هذه النسبة، فإنّ الذي يترجّح بنظري القاصر هو تصحيح هذه النسبة وضعف شواهد التشكيك، نعم حيث إنّ الكتاب كان تنزيلاً لما جاء في أشرطة محاضراته رحمه الله فمن الطبيعي التصديق بوقوع بعض الأخطاء الجزئيّة هنا وهناك في النقل عندما تقام الشواهد على ذلك، وهذا ليس مقصوراً على هذا الكتاب للشهيد المطهري، بل هو شامل للكثير من الكتب الأخرى له ولغيره ممّا كان من هذا القبيل.

وأمّا عن قراءة هذا الكتاب، فإنّني أنصح بذلك حتى لو لم يكن الكتاب

للشهيد المطهري أساساً، فإنّ فيه الكثير من الأفكار المفيدة والجميلة والنافعة، وقد تعلّمنا في مدرسة العقل والمنطق والحكمة وفي ظلّ تعاليم القرآن والسنّة أن نتبع الأفكار وليس الأشخاص، فحتى لو لم يكن الكتاب للشيخ المطهري رضوان الله عليه فإنّ المهم هو النظر في مضمونه ودراسة مدى منطقية الأفكار التي يذكرها، وهذا يعني أيضاً أنّه ليس كلّ ما جاء في هذا الكتاب ـ حتى بعد تصحيح نسبته للشيخ المطهري ـ هو صحيح، بل يحقّ للعلماء والناقدين تناول فكر الشيخ المطهري بالنقد والتحليل والدراسة.

٢٠١. لماذا يرفض الشيعة التصوّف ويقبلون بالعرفان العملي مع أنّهما شيء واحد؟

السؤال: يقول السيد... في كتابه: (....): إنّ العرفان نظرية وسلوك، بينما التصوّف ظاهرة اجتماعية لا تستبطن التنظير والرؤية. ثم يذمّ التصوف بحجّة أنّ هناك أوراداً ليست منبثقة من الكتاب والسنّة، وأنّ هناك تصرّفات من الصوفية مخالفة للشرع. مع أنّ أرباب الطرق الصوفية وأئمة العرفان خصوصاً في الوسط السنّي ينظرون للتصوّف بشقيه النظري الفلسفي ككتب ابن عربي والقونوي والجيلي، والعملي ككتاب منازل السائرين وشروحه والحكم وشروحها وكتب الغزالي. ثم إنّ أقطاب التصوّف يذمّون جهلة الصوفية، ومن أراد إسقاط الشرائع بدعوى الوصول إلى الله، كما يذمّون أدعياء التصوّف من الذين يدّعون الكرامات ويجعلونها غايتهم، كما يتّخذون وسائل مختلفة لإيهام الناس بأنهم أهل كرامات. فالتصوّف والعرفان العملي هما نفس الشيء، ولا ينبغي ذمّ التصوف أو انتقاصه بدعوى أنّ هناك من الجهلة أو العوام من كان يمارس سلوكاً خاطئاً أو يعتقد

معتقداً فاسداً، والله أعلم. فما هو رأيكم بالموضوع؟

● يجب أن لا نغرق في الألفاظ، فالعرفان النظري هو تلك الصورة المعرفية التي يصوغها العارف بعد تجربته الروحية، وأمّا العرفان العملي فهو تلك التجربة الروحية العميقة التي يخوضها العارف، وأمّا التصوّف فهو مصطلح يقصد به السيد... تلك الظواهر الاجتماعية والسلوكية الخارجية التي يقوم بها بعض المرتاضين والزهّاد، ويمكن للآخرين أن يصوغوا معنى التصوّف بطريقة أخرى. وهذا بحث آخر يرجع لدراسة تاريخ المصطلح من جهة وتاريخ الجماعات الصوفية من جهة ثانية، وليست المشكلة في التسميات، وماذا أقصد أنا وماذا تقصد أنت وهل ما أقصده من العرفان العملي مطابق لما تقصده أنت من التصوّف أم لا؟ فهذا كلّه غير مهم، وهي ألفاظ، وقديماً كانوا يقولون: لا مشاحة في الألفاظ بعد وضوح المعاني.

لكن ما ينبغي معرفته جيداً أنّه لماذا انتصر متصوّفة السنّة لمصطلح (تصوّف) وحافظوا عليه ولم يروا فيه مشكلة، رغم ذمّهم الأساليب غير المشروعة من قبل بعض المتصوّفة، فيما ذمّ عرفاء الشيعة وأخلاقيّوهم (ومتصوّفتهم) التصوّفَ ممتدحين في الوقت عينه العرفان العملي والنظري معاً، ومميّزين بين التصوّف والعرفان العملي؟

من وجهة نظري الشخصيّة، فإنّ القضيّة ترجع إلى النصوص الحديثية عند الشيعة في ذمّ التصوّف، فقد وردت نصوص عن أهل البيت النبوي عليهم السلام تذمّ التصوّف وتندّد بالجماعات الصوفيّة، وكان ذلك مستمسكاً لخصوم العرفان بأنواعه ـ ككثيرٍ من الفقهاء والمحدّثين ـ للنقد اللاذع على العرفان والتصوّف، انطلاقاً من نصوص أئمّة أهل البيت، وهنا دافع العرفاء الشيعة عن

مسلكهم الصوفي والعرفاني بتحليل هذه النصوص التي ذمّت التصوّف، وتوصّلوا إلى أنّها تقصد تلك النماذج الاجتماعية المنافية للشرع وغاياته، كاعتزال الناس وترك الطعام والشراب والنساء ولبس الصوف والتخلّي عن رغد العيش وادّعاء الكرامات الكاذبة وغير ذلك من الأمور التي عرف بها بعض المتصوّفة في التاريخ، ولكي يميّز العارف الشيعي بين مسلكه وبين المسلك الذي ذمّته النصوص الحديثية الشيعيّة تحت عنوان (التصوّف)؛ حتى لا يقع فريسة نقد الفقهاء والمحدّثين، حاول التخلّي عن مصطلح التصوّف نظراً لحمولاته السلبية في الثقافة الحديثية الشيعية، مستبدلاً إيّاه بمصطلح (العرفان)، لاسيما وأنّ العرفان يختزن مفهوم المعرفة المقدّس، بينما التصوّف يختزن ـ في بعض تفاسيره ـ مفهوم لبس الصوف والزهد بمعنى ترك الدنيا ونعيمها، وبهذا وشيئاً فشيئاً حصل الانفصال بين مصطلح التصوّف المذموم في الموروث الشيعي، ومصطلح العرفان الذي انتصر له عرفاء الشيعة، ووردت نصوص مادحة له في الحديث، وإن كانت هذه النصوص تقصد معنى آخر غير العرفان بمعناه اليوم، لكنّ المصطلح في حدّ نفسه حظي بمدح في التراث الحديثي الإمامي.

هذه هي قراءتي التحليلية والتاريخية لعناصر هجران المصطلح الأول وتبنّي المصطلح الثاني، وإلا فمن حيث المضمون قد يلتقي العرفاء الشيعة مع الكثير من المتصوّفة السنّة اليوم في الكثير من الأمور.

٢٠٢. طلب توضيح حول بعض المواقف والانتقادات الموجّهة للشيخ حيدر حب الله

السؤال: تتهمون ـ شيخنا الفاضل ـ بأنّكم تبنون كلّ مقالاتكم على نسبية

الحقيقة، ونسبية المعرفة، وزمانية التشريع، وأنّكم تقولون بكلّ مقالات سروش، وتميلون إلى تفسيره للنبوّة بالعرفان والإلهام المباح للجميع، وأنّكم تقولون بأنّ القرآن لم يوحَ باللفظ بل أوحيت معانيه، وأنّكم تدعون إلى تطوير الدين، وتطوير الخطاب الحوزوي، وأنّ لديكم مشروعاً لاستبدال الحوزة بالمثقفين والمفكّرين، وأنّكم تتعيّبون من الانتساب للحوزة العلميّة ولهذا لم تتعمّموا (تلبسوا لباس علماء الدين)، ولم تكتبوا على كتبكم وصف (الشيخ) بل اقتصرتم على اسمكم فقط، وأنّكم تعارضون المرجعيّة الدينية ووجودها، وهناك جدل كبير عندنا حول أفكاركم، فأرجو منكم التوضيح.

● **أولاً**: لا أقول بنسبيّة الحقيقة، بل للحقيقة واقع موضوعي قارّ وثابت مع وحدة الظروف، ولو كان قراره بحركته كعالم المادّة.

ثانياً: إنّني أعتقد بنسبيّة المعرفة بدرجة معيّنة، فالمعرفة تخضع عند العقل الإنساني لتحوّلات وتطوّرات ومجموعة منعطفات وتأثيرات، فإذا قلنا بأنّ هناك عقلاً واحداً تحاول عقول الناس أن تتماهى معه، كما هي نظرية الفلاسفة العقليين عادةً، فإنّ نسبيّة المعرفة ستكون في درجات الاقتراب من العقل الواحد الذي لا يخطأ، وأمّا إذا قلنا بتعدّد العقول وتكوثرها ـ على حدّ تعبير الدكتور طه عبد الرحمن ـ فإنّ الأمور ستكون أكثر عمقاً، وعندما أعتقد بنسبية المعرفة بدرجة معيّنة ـ أوضحت بعض جوانبها في كتابي (التعدّدية الدينية) الذي صدر عام ٢٠٠١م عن دار الغدير في بيروت ـ فإنّني لا أقول بالتصويب المطلق ولا بالشك المطلق ولا بالسفسطة وإنكار الواقعيّة.

ثالثاً: لقد دافعتُ عن زمانية التشريع، بمعنى وجود أحكام تاريخية في القرآن والسنّة، لكنّني رفضت اعتبار التشريعات الإسلاميّة كلّها من هذا النوع، وقلت

بأنّ هذا يشمل بعض التشريعات التي قد يختلف الاجتهاد الفقهي عند هذا الفقيه أو ذاك في مساحتها تبعاً للقرائن والشواهد والمعطيات المتوفّرة، ورفضت الاعتباطيّة في الفهم التاريخي للنصوص، وفصّلت ذلك كلّه في كتابي (حجية السنّة في الفكر الإسلامي)، الذي صدر عام ٢٠١١م عن مؤسّسة الانتشار العربي في بيروت.

رابعاً: لست أقول بكلّ مقالات الدكتور عبد الكريم سروش ولا غيره، وإذا التقيت معه في بعض الأفكار فتماماً كما ألتقي مع غيره في بعضها الآخر، وهو أمرٌ طبيعي في عالم البحث والتفكير والمعرفة. ولست من الذين يعيشون في عالم الفكر والتأمّل عقدةً من زيدٍ أو عمرو، حتى لو كانوا في السياسة أو الدين يعيشون معه مشكلة.

خامساً: لم أبحث أساساً في موضوع أنّ النبوّة هي العرفان أو الإلهام المتوفّر للجميع، ولم يسبق لي أن تحدّثت عن هذا الموضوع. كما أنّني قد بحثت لأكثر من ثلاثين محاضرة ألقيتها على طلاب البحث الخارج (الدراسات العليا) في الحوزة العلمية في مدينة قم عام ٢٠١٠م، بحثت في نقد نظرية الدكتور سروش حول أنّ النزول القرآني للمعنى دون اللفظ، واخترتُ مقالة مشهور علماء الإسلام، وأنّ النزول كان باللفظ والمعنى معاً، خلافاً لما ذهب إليه سروش.

سادساً: إنّني أدعو إلى تطوير الخطاب الديني، وتطوير الحوزات العلميّة، وتطوير الفكر الديني والفهم الديني، تطويراً جادّاً حقيقيّاً وعميقاً، ولا أرى في ذلك جنايةً أو ابتداعاً، بل أرى فيه الرضا لله تبارك وتعالى، وهو الذي سيسألنا يوم القيامة عمّا فعلناه في هذا الدين، عندما تركناه عرضةً للخرافة والبساطة وهجمات الخصوم الحضاريين، وإذا كنت استخدمت منهج النقد في غير كتاب

أو مقالة مما سطرت، فإنّ ذلك لأنّني أعتقد بأنّ الواقع الفكري الذي نعيش يحتاج لحركة نقدية قبل إصلاحه، وأنّه لا إصلاح بدون نقد، ولا يمكن الدفاع عن الفهم الذي نملكه للدين قبل أن تكون لدينا جرأة إصلاح الصورة، لكي ندافع عمّا هو حقّ لا عن ما هو واقع، فالمنهج التبريري الذي يستخدمه الكثيرون لا يصلح في كلّ لحظة.

سابعاً: ليس لديّ لا اليوم ولا قبل اليوم أيّ مشروع للإطاحة بالحوزة العلميّة والمرجعيّة الدينية أو حذفها من الواقع الإسلامي، رغم الملاحظات الكثيرة التي عندي على أدائها ومسارها في العصر الحاضر، بل من أنا حتى أفكّر في هذا الأمر، وإنّني أحترم الحوزة والحوزويين بمقدار ما احترم العلم والعمل الصالح، فالحوزة ليست مقدّساً دينياً، بل قداستها تأتي من العلم والعمل الصالح، فبمقدار ما يرتبط الحوزويّ بهذين الأمرين تكون أقدامه فوق رؤوسنا وغبار عباءته كحلاً لجفوننا، وبمقدار ما يبتعد يكون من واجبنا نقده وتقويمه، عملاً بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإرشاد من لا يعرف، تماماً كما هو واجبه تجاهنا عندما ننحرف عن خطّ العلم والعمل الصالح.

ثامناً: لست أتعيّب البتّة في انتسابي للحوزة العلمية، بل هذا فخرٌ لي، وقد رأيت وجرّبت الدراسات الحوزوية والجامعيّة وعرفت درجات التفاوت بينهما، إنّني أعتز بهذا الاختصاص العلمي الذي درسته في حياتي، وأمّا ارتداء الزيّ الديني فهو مسألة شخصيّة تابعة لحاجة الظروف الموضوعية التي تحيط بي لذلك أو عدمه. ولا أكتب وصفي على أيٍّ من كتبي اقتداءً منّي برجال ثلاثة كبار، عرفت فيهم التواضع والزهد في الدنيا حتى قضوا شهداء لله تعالى، عنيت السيد محمّد باقر الصدر، والشيخ مرتضى المطهّري، والدكتور علي شريعتي، حيث

كانوا يرفضون ثقافة الأوصاف والألقاب، وقد أثّر ذلك في نفسي حتى تذوّقته لذيذاً خالصاً معبّراً عن نكران الذات والتفاني في الأهداف النبيلة، ورأيت ذلك قيمةً أخلاقية في زمن رأينا فيه الكثيرين يتصارعون ويتسابقون لوضع الألقاب هنا وهنا، هذا هو مقصدي من ذلك، والله على ما نقول شهيد.

٢٠٣. الموقف من بعض النصوص المرغّبة بالزهد

السؤال: نرى في الكثير من الأحاديث المنسوبة لأهل البيت عليهم السلام دعوة إلى الزهد في الدنيا تصل إلى ترك الملذات بشكل قاطع، وهذا الحديث كمثال «أنّ بعض زوجاته بكت مما رأت به من الجوع، وقالت له: يا رسول الله، ألا تستطعم الله فيطعمك؟ فقال: والذى نفسي بيده! لو سألت ربي أن يجري معي جبال الدنيا ذهباً لأجراها حيث شئت من الأرض، ولكنّي اخترت جوع الدنيا على شبعها، وفقر الدنيا على غنائها، وحزن الدنيا على فرحها. إنّ الدنيا لا تنبغي لمحمد ولا لآل محمد. إنّ الله لم يرض لأولي العزم من الرسل إلا الصبر على مكروه الدنيا والصبر عن محبوبها، ثم لم يرض لي إلا أن يكلفني مثل ما كلّفهم، فقال: فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل، والله ما لي بدّ من طاعته! وإني والله لأصبرنّ كما صبروا بجهدي ولا قوة إلا بالله».

أولاً: هل من المطلوب البحث في السند، وإذا ثبت ضعفه أهملنا الحديث متناً أيضاً؟ وهل إذا ثبت صحّته فإنّه يعتمد بوصفه مبدءاً للعيش، وطبعاً بشكل حكيم، وما رأيكم في هكذا نوع من الأحاديث؟

ثانياً: لنفترض أني اعتمدت هكذا مبدأ، وخالفني أهل بيتي (زوجتي..) لاختلاف وجهات النظر، ولا أمدح نفسي، فما هو التكليف في هذه الحال؟

أسألكم الصبر على أسئلتي وإفادتي لما يصلح أمري.

● **أولاً**: هذا الحديث ليس له مصدر من كتب الإماميّة، وما نقل فيها ـ مثل كتاب المحجّة البيضاء للفيض الكاشاني، وجامع السعادات للنراقي ـ فهو مأخوذ من مصادر أهل السنّة.

ثانياً: لو راجعنا الحديث في مصادر أهل السنّة، سنجد أنّه قد نقله ابن حبان في كتاب أخلاق النبي، وذكره الديلمي في مسند الفردوس، وفي الطريق ورد عباد بن عباد، عن مجالد، عن الشعبي، عن مسروق، عن عائشة، وفي هذا الحديث مجالد، وهو رجل مختلف فيه سنيّاً ومهمل شيعياً.

ثالثاً: إنّ هذا الحديث لا يدلّ على الترغيب بالزهد للناس، بل هو دالّ على أنّ هذه المرتبة من الزهد هي من مسؤوليات الأنبياء وأولي العزم والنبي محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلّم، وأنّه لا يليق بهم أدنى منها، ولا مانع من أن يكون النبي أو إمام المسلمين مكلّفاً بدرجة عالية من الزهد لا يكلّف بها الناس ولا يدعون إليها، وهذا التمييز معقول جدّاً، بل هو واضح من لسان الحديث، وقد ورد في الحديث عن الإمام عليّ عليه السلام قوله: فقال عاصم: يا أمير المؤمنين، فعلى ما اقتصرت في مطعمك على الجشوبة وفي ملبسك على الخشونة؟ فقال: «ويحك، إنّ الله عز وجل فرض على أئمة العدل أن يقدّروا أنفسهم بضَعَفَة الناس، كيلا يتبيّغ بالفقير فقره..» (أبو جعفر الإسكافي، المعيار والموازنة: ٢٤٣؛ والكليني، الكافي ١: ٤١١).

رابعاً: إنّ الأحاديث الواردة في هذا الموضوع ينبغي إخضاعها أيضاً لمعاول النقد السندي والمتني مثلها مثل أيّ حديث آخر، بل هي أكثر أهميّةً من بعض الفروع الفقهية الجزئيّة، ولا موجب لتحييدها عن النقد العلمي. وقاعدة

التسامح غير صحيحة وفاقاً للسيّد الخوئي، ولو صحّ الحديث سنداً لزم دراسة مساحته، فإذا دلّ على الترغيب في كون ذلك ثقافة عامّة، ولم يكن له معارض يقيّده أو يلغيه، كان قاعدة عامّة في هذا المجال.

خامساً: قد أشرتُ في جواب عن سؤال سابق أنّني غير مقتنع بأنّ الكتاب والسنّة الصحيحة قد دعوا لثقافة الجوع، نعم الوارد هو ثقافة النهي عن الامتلاء والشبع والتخمة والنهم والانكباب على الملذات البطنية والفرجية ونحو ذلك.

سادساً: إذا أردت اختيار هذا الطريق فلك ذلك، وليس من حقّ الزوجة أو الأولاد الوقوف بوجهك في هذا الطريق ما لم يكن في ذلك ضرر عليك، وعليهم أن يحترموا رغبتك وقناعتك، وإذا اختلفوا معك فعليهم الدخول في حوار هادئ معك. نعم لا يحقّ لك التقتير في الإنفاق عليهم بحجّة أنّك تريدهم أن يكونوا مثلك، فإنّ النفقة واجبة لهم عليك بمقدار شأنهم، وإذا لم يختاروا الدخول في هذا النهج المرغّب فيه من وجهة نظرك، لم يكن ذلك حراماً منهم، ولزمك الإنفاق عليهم إنفاقاً كاملاً، بل هناك ترغيب في التوسعة على العيال في الإنفاق.

٢٠٤. ألسنا بحاجة لمنهج دراسي في العلوم النحويّة والمنطقية على غرار حلقات الصدر الثلاث؟

السؤال: سؤالي عن الدرسين النحوي والمنطقي في حوزاتنا الشريفة: أليس يجب أن يوجد لهذين الدرسين مضارع لـ (الحلقات الثلاث)؟

● الموضوع ضروري جدّاً فيهما وفي غيرهما، لاسيما في العلوم اللغوية، وقد حاول العلامة الدكتور عبد الهادي الفضلي رحمه الله تقديم شيء في هذا المجال، لكنّ مشكلة الكتب الدراسية التي يبذل أصحابها جهداً فيها، أنّها في بعض

الأحيان لا تُتلقى بما تستحقّ في الأوساط العلميّة.

وأمّا الدرس المنطقي فأعتقد بأنّ خطوة الشيخ محمد رضا المظفر كانت كبيرة جدّاً عندما نقارنها بالكتب السابقة كحاشية الملا عبد الله وكتاب الشمسيّة مع شروحه. وحتى الآن لا أجد داعياً للاستغناء عن مشروع الشيخ المظفر، وقد يحتاج لبعض التعديلات الطفيفة. نعم نحن بحاجة لمرحلة درسية منطقية ما بعد منطق الشيخ المظفر، تدرس فيها اتجاهات المنطق الحديث، من المنطق الوضعي، والمنطق الذاتي للمعرفة، والمنطق الرياضي، والمنطق التجريبي، ونحو ذلك، وهذا أمر ما يزال مفقوداً في المناهج الدراسيّة في الحوزات، إلا نزراً يسيراً هنا وهناك.

٢٠٥. ما هو الموقف من علم الطاقة والدورات التي تقام له في الدول العربيّة؟

السؤال: تنتشر في السنوات الأخيرة في الأوساط الخليجية الدورات المعروفة بعلم الطاقة، حيث تقام في هذا الصدد دورات كثيرة ولقاءات ومحاضرات، وهذا العلم معنيّ بإفراغ الطاقة السلبية من الإنسان وجذب الطاقة الإيجابية، ويعمد المدرّبون هنا إلى الاستفادة من القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وهناك بعض الجدل في هذه الدورات، ففيما يراها بعضهم أمراً إيجابيّاً، ينظر إليها بعضٌ آخر على أنّها محاولة سلبية آتية من الثقافة الغربية، وأنّها تشكّل خطراً على الدين. كيف ترون هذا العلم؟ وكيف تجدون الطريقة الأفضل للتعاطي مع هذا الوضع؟ ملاحظة: أرسلنا إليكم ملفّاً فيه تقارير عن بعض الدورات التي أقيمت في بعض البلدان العربية، يمكنكم النظر فيه والبناء عليه.

- علم الطاقة كبقية العلوم التي لها جوانب متعدّدة في شبكة العلوم الطبيعية

والإنسانيّة معاً، لا يمكننا الحديث عنه من زاوية الصحّة والخطأ ما لم نكن متخصّصين في هذا العلم؛ لنفهم أصوله الفكرية، ونحكم عليها بالصواب أو بالخطأ، وبالنسبة لي فلست متخصّصاً بهذا العلم لأحكم عليه، وينبغي الرجوع للمتخصّصين والنقّاد، لكن ووفقاً للتقرير المرفق بهذا السؤال، يمكنني هنا اختصار التعليق على هذا الوضع الحالي بما يلي:

أولاً: إنّني أعتقد أنّ إقبال الناس على مثل هذه الدورات وتأثرهم بهذه الثقافة التي يقدّمها هذا العلم ناتج عن حالة الضغط أو الفراغ النفسي العام الذي يعيشونه على الصعد المختلفة، سياسياً واقتصادياً وروحيّاً وغير ذلك، من هنا، ينبغي تفهّم هذا النوع من الإقبال، وإذا كانت لدينا ملاحظات على هذا العلم أو على طريقة توظيفه في مجتمعاتنا الإسلاميّة فعلينا أيضاً أن نسعى لتقديم بدائل تخفّف من الضغط النفسي والروحي الذي يعيشه الناس، بمن فيهم المتديّنون.

ثانياً: لست أوافق على منطق بعض المتديّنين الذين يرفضون أيّ جديد وافد، ويتهمون الآخر بمنطق المؤامرة، معوّضين بذلك عن فشلهم ونقصهم في إدارة الأمور، وقد لاحظت من بعض نقّاد هذا العلم ودوراته التي تنتشر في غير بلد عربي، أنّهم قلقون على مساحة نفوذهم، حيث باتوا يشعرون بأنّ هناك من يدخل على النفوس ويعالج مشاكل الأرواح غيرهم. ينبغي التنبّه لمبرّرات نقدنا لأيّ شيء، حتى لا نغلّف أغراضنا الذاتية بأغلفة دينية وعناوين رفيعة سامية، فهذا من دسائس الشيطان وألاعيب النفس الأمّارة بالسوء.

والمشكلة أنّ بعض المتديّنين عندما يَفِدُ الوافد الجديد عليهم يرفضونه ويشنّون عليه أعنف الحملات، لكنّهم يتأقلمون معه بعد فترة وتجدهم من

أنصاره والمستفيدين منه في خدمة الدين وقضايا التديّن، فعلينا أن ننتبه لهذا الأمر جيّداً حتى لا يتكرّر منّا مثل هذا الخطأ الذي تكرّر عدّة مرات في القرن الماضي على صعد مختلفة، نتيجة استعجالنا برفض الأمور قبل فهمها ووعيها بطريقة صحيحة.

والنقطة الأبرز هنا أنّنا لسنا بحاجة بالضرورة لكي نقبل بعلمٍ ما أن تأتي النصوص الدينية لكي تؤكّد تبنّي معطيات هذا العلم، بل يكفي أن لا تكون هناك معارضة للقيم الدينية في ثقافة هذا العلم، وهذا موضوع مهم جدّاً أيضاً.

ثالثاً: استكمالاً لما تقدّم، فإنّني أعتقد بأنّ تقديم الإسلام بلغة روحية وأخلاقية وقيمية يمكن أن يشكّل مساعداً لتنفيس الاحتقان والضغط أو لرفع حالة الإحساس بالفراغ والعبيثة والعدمية بين الناس. من الضروري أن نركّز على الجانب الروحي في الإسلام والدين عامّة، ولا نغفل هذا الجانب ونقصر تركيزنا على الجوانب العقدية والتاريخية والفقهية التي باتت تؤدّي في فترتنا الراهنة دورَ الضاغط النفسي الموتّر لأعصاب الناس، نتيجة الاحتقانات الطائفية والفئوية وتنازع الجماعات داخل الطوائف نفسها. إنّ التركيز على الجانب الروحي بطريقة عقلانية وجدانيّة هادئة، لا بطريقة ممزوجة بالخرافة والأساطير، يشكّل عاملاً مساعداً على تقديم بدائل لمثل هذه العلوم تعتمد الدين ولا تشكّل مصدر قلقٍ عليه.

رابعاً: كما هي العادة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، تظهر هناك ما أسمّيه (الموضة)، وهي لا تقف عند حدود الأزياء التي تجعل الجميل في عصرٍ قبيحاً ثم تردّه في عصر آخر رائعاً جدّاً، فـ (الموضة) في حياتنا تستوعب أيضاً حتى القضايا الثقافية والدينية، فإذا هبّت (موضة) في مسألة دينية سارع الناس للعمل عليها،

لا لأجل قناعة ناتجة عن وعي بالأمور، بقدر ما هي رغبة في المشي مع أيّ مستجدّ والإحساس بأنني موجود عندما أمارس شيئاً جديداً مختلفاً عن الماضي أو عندما لا أقف على النقيض مما يسير عليه غالب الناس. إنّ ما أعتقده هنا مشكلةً في الموضوع الذي نتحدّث عنه هو هذا الأمر، فينبغي أن يقدّم هذا العلم بطريقة واعية لا بطريقة إعلاميّة ودعائيّة تجتذب الناس الذين يرغبون دوماً في أن يعيشوا ثقافة (الموضة) والمواكبة. وهذا ما لم ألاحظه على هذا الصعيد، فقد قدّمت معطيات هذا العلم على أنّها حقائق، ولم يجرِ توضيح الأصول الفكرية للناس ولو بطريقة مبسّطة، أقول ذلك وفقاً للتقرير المرفق وبعض التقارير الأخرى التي اطّلعتُ عليها عبر الشبكة العنكبوتية. وعلى الناس أن لا يستجيبوا لأيّ طرح دون تفكير بالأمور وعواقبها. لا أريد أن نعيش القلق من أيّ شيء بقدر ما أريد أن نعيش همّ أن نعي أيّ شيء جديد، كي نُقْبِل عليه بطريقة واعية، لا بطريقة غرائزيّة اندفاعيّة.

إنّ مشكلة المعرفة في عالمنا العربي أنّه في كثير من الأحيان نتلقّى منجزات غربية على أنّها حقائق علميّة حاسمة، فيما لا تكون في الغرب سوى تيار فكري معيّن أو وجهة نظر أو نظريّات ما تزال موضع جدل، ولم ترتقِ إلى مستوى الحقائق العلميّة، وكما يطالب المثقّفون والواعون في الأمّة أن يعمل الناس على امتلاك وعي ديني فلا ينقادون لأيّ رجل دين مهما قال، بل يطالبونه بالدليل، كذلك يفترض ـ إذا كنّا مستنيرين حقّاً ـ أن نفعل مع أيّ فكرة تأتي من الغرب، فنسأل عنها بطريقة واعية، لا بقصد أن نعيش قلقها والخوف منها، بل بقصد أن نملك وعياً حقيقيّاً بها، بعيداً عن ثقافة (الموضة)، التي تتأثر بالإعلام والدعاية.

خامساً: انطلاقاً من النقطة السابقة، فإنّني أدعو الجوّ الديني عموماً وكذلك

الحوزات والمعاهد الدينية، إلى تنظيم ملتقيات فكريّة جادّة ومتخصّصة في هذا الموضوع، لدراسته وتحليله من زوايا مختلفة، بحيث تعرض نتائج هذه الملتقيات ومضمونها الرئيس على الناس ليكونوا على بيّنة من الأمر، وأن لا نكتفي بسؤال وجّه إلى هذا العالم أو ذاك، فأجاب عنه بسطرٍ أو سطرين أو بفكرةٍ أو فكرتين.

سادساً: الشيء الذي لفت نظري بقوّة في التقرير المرفق بسؤالكم، هو محاولة الكثير وربما كلّ القيّمين على هذه الدورات، دمجَ مشروعهم وبرامجهم بالدّين، والاستشهاد بالنصوص الدينية لتدعيم أفكارهم في هذا المجال، ولست أريد الآن أن أنفي ما فهموه من بعض النصوص وما ربطوه بين مشروعهم وبينها، فلديّ ملاحظات مورديّة كثيرة على هذا الأمر لا ينفع الحديث عنها الآن. كما لا أملك معلومات عن الأشخاص المتصدّين الذين يقومون بعملية الربط والتأويل هذه، لكن ما يهمّني هو أنّ هذا الأمر فيه نوع من المخاطرة، فالطريقة التي تستخدم فيها عملية ربط النصوص الدينية بموضوع علم الطاقة طريقة عشوائيّة كما بدا لي، وغير قائمة على منهج صحيح في فهم النصوص الدينية، بل بعضها ينتقي النصوص على طريقته ويتجاهل نصوصاً أخرى تقف على طرف النقيض من طريقة فهمه للنصوص الأولى، وإنّني لأخشى دوماً من استخدام الدين وسيلة لترويج ثقافةٍ ما، في بلاد تعتبر الدين أساساً في المكوَّن الثقافي، وإقحام الدين في كلّ الأمور بطريقة غير صحيحة، بل بطريقة لا تحوي أيّ استدلال ممنهج يمكن الاستناد إليه.

من هنا، يبدو لي أنّ هذه مشكلة وإذا لم يكن هؤلاء المتصدّون من أهل الخبرة والاختصاص بالعلوم الدينية (ولا أقصد أن يكونوا خرّيجي الحوزات العلمية بالضرورة) فإنّ محاولتهم هذه ستغدو تطويعاً للنصّ أو ستغدو تقوّلاً بغير علم،

وقد رأينا في العصر الحديث كيف أنّه كلّما جاء تيارٌ فكري معيّن حاول بعض المتديّنين أن يقبلوا هذا التيار عبر تأويل النصوص الدينية بطريقة تدعم هذا التيار، وكأنّ النصوص جاءت لتتكلّم عنه، لا أقول بأنّ هذا باطلٌ بالمطلق، لكنّني أقول بأنّه منزلق خطر يحتاج لتجرّد كبير وتخصّص عالٍ في فهم النصوص الدينية وطريقة تفسيرها وربطها بما تعطيه العلوم الأخرى. فإسقاط العلم على الدين وتأويل النصوص الدينية بطريقة عشوائيّة ـ بما يخدم قضايا علميّة معيّنة، لا نعلم أنّها بلغت مستوى الحقيقة العلميّة وقد تكون مجرّد نظريات يدور حولها جدل في الغرب أو ما زالت في فترة اختبار ـ لا أرى فيه صواباً.

٢٠٦. هل لكم أن تقترحوا علينا برنامجاً دراسيّاً لمرحلتي المقدّمات والسطوح في الحوزة العلميّة؟

السؤال١: نحن طلاب للعلوم الدينية عن بُعد، أي عن طريق الأنترنت والأشرطة الصوتيّة، فلو تكرّمتم ووضعتم لنا جدولاً دراسيّاً لتحصيل العلوم الدينيّة والفلسفية والعرفانيّة من قبل حضرتكم الموقّر، للاستفادة أكثر، فأنتم أهل الخبرة في هذا المجال. ووفّقكم الله لما فيه الخير والصلاح وأعلى الله مقامكم العلمي والعملي بحقّ أهل البيت الأطهار.

السؤال٢: أنا من طلاب حوزة النجف الأشرف المبتدئين، وعندي بعض الأسئلة: أ ـ هل من الواجب دراسة مختصر المعاني في البلاغة أم يمكن استبداله بغيره؟ ب ـ قرأتُ نصيحتكم في كيفية دراسة علم الرجال، ونريد منهجاً في دراسة علم الدراية إن أمكن، ونستفسر عمّا إذا صدرت التقريرات التي أشرتم إليها في تاريخ علم الرجال والتي كتبت من قبل أحد طلبتكم. ج ـ ما هو القدر

المتيقّن الذي يجب أن يُدرس من كتاب الروضة في شرح اللمعة؟ كلّه؟ أم ماذا؟ د ـ إن أردت دراسة الكتب التالية: المنهج الجديد في الفلسفة لليزدي، والبداية والنهاية وأصول الفلسفة للطباطبائي، والأسس المنطقيّة وفلسفتنا للشهيد الصدر، ونظرية المعرفة للسبحاني، فكيف تشيرون عليّ بالترتيب؟ أي بماذا أبدأ وبماذا أنتهي؟ وهل المنهج الجديد لليزدي يغني عن بداية الحكمة؟ هـ ـ أريد منكم بعض النصائح في كيفية الدراسة واختيار الكتب التي تدرس بالشكل الذي يثري ويفيد من دون ضياع سنوات من العمر بلا فائدة. و ـ إن أمكن أن تحدّدوا لي منهجاً لدراسة العقائد، من المقدّمات إلى السطوح، أي ما هي الكتب التي يجب دراستها؟

● يمكن الإشارة هنا إلى عدّة أمور:

أولاً: إنّ الدراسة عن بُعد ـ كما جرى التعبير عنها في السؤال ـ لا مانع منها من حيث المبدأ، لكنّها لا تغني عن الاحتكاك بالطلاب والأساتذة والمباحثة والمشاورات العلميّة، لهذا ينصح بالجمع بينها وبين ما أشرت إليه بطريقة أو بأخرى.

ثانياً: لقد صدر كتاب تاريخ علم الرجال الذي أشرتم إليه، وهو تحت عنوان (دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة)، تقريراً لمحاضراتنا في هذا المجال، بقلم الشيخ العزيز الأستاذ أحمد بن عبد الجبار السميّن.

ثالثاً: المنهج الجديد يغني عن بداية الحكمة في تقديري، لكنّه يعاني من التشويش في بعض أبحاثه ويحتاج لترتيب أكثر، فضلاً عن وجود بعض المشاكل الجزئية في ترجمته إلى اللغة العربية، ممّا لا ينقص من قيمة الترجمة، حيث إنّ المترجم من المترجمين المعروفين.

رابعاً: سوف أقدّم مقترحاً مستعجلاً متواضعاً في برنامج الدروس فيما يسمّى بمرحلتي: السطوح والمقدّمات، وسأذكر بعض الكتب، ورأيي النهائي ليس هذا البرنامج؛ (لأنّني لا أرى التقسيم الثنائي إلى مقدّمات وسطوح تقسيماً صحيحاً، كما لا أرى التركيز في الموادّ على العلوم الفقهية والأصوليّة إلا على تقدير التخصّص فيها، وهنا لا أفترض نظام التخصّصات)، وإنّما أتبنّى برنامجاً آخر مشكلته أنّه لا تتوفّر فيه كتب متداولة تعليمية في الأوساط الحوزوية أو لا تقبل فيه بعض الكتب، لكنّني أعتقد أنّ هذا البرنامج المتواضع الذي سأقترحه سيكون أفضل من غيره في ظلّ الظروف الراهنة، وكلّ كتاب لا أذكره ـ مما جاء اسمه في الأسئلة ـ فإنّني لا أوافق على وضعه في البرنامج التعليمي، فليلاحظ ذلك.

البرنامج المقترح في مرحلتي المقدّمات والسطوح

المرحلة الأولى: ما يسمّى بالمقدّمات

تتراوح هذه المرحلة بين عامين إلى ثلاثة أعوام، وتدرس فيها الموادّ التالية:

١ـ اللغة العربية: (النحو والصرف)، ويعتمد فيها على كتب: النحو الواضح مع (جامع الدروس العربية أو شرح ابن عقيل) مع (مغني اللبيب، اختياري).

٢ـ اللغة العربية (البلاغة بعلومها الثلاثة)، ويعتمد فيها كتاب: البلاغة الواضحة، مع جواهر البلاغة.

٣ـ علم المنطق، ويدرس فيه كتاب: خلاصة المنطق، مع منطق المظفر.

٤ـ الفقه الإسلامي، ويدرس فيه: الرسالة العمليّة (ويرجّح رسالة السيد محمد حسين فضل الله أو مثلها، لوضوحها وجودة تنظيمها)، مع دروس استدلالية للشيخ الإيرواني ج١.

٥ـ **الحديث والدراية**، ويدرس فيها: أصول الحديث للشيخ الفضلي.

٦ـ **علم الرجال والجرح والتعديل**، ويدرس فيه كتاب: دروس تمهيدية للإيرواني مع دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال.

٧ـ **علم الكلام الإسلامي**، وتدرس فيه: بداية المعرفة (أو عقائد الإماميّة) مع مختصر الإلهيات للسبحاني مع علم الكلام الجديد (حلقة أولى).

٨ ـ **علم الفلسفة**، ويدرس فيه كتاب: خلاصة الحكمة الإلهية للفضلي مع موجز تاريخ الفلسفة مع نظرية المعرفة في كتاب فلسفتنا مع بداية الحكمة.

٩ـ **علم أصول الفقه**، ويدرس فيه كتاب: المعالم الجديدة للأصول للصدر، مع الحلقة الثانية للصدر.

١٠ـ **علوم القرآن الكريم**، ويدرس فيها: موجز علوم القرآن لداوود العطار مع تلخيص التمهيد للشيخ معرفت مع علوم القرآن لمحمّد باقر الحكيم.

١١ـ **تفسير القرآن الكريم**، ويمكن اعتماد الكتب التالية: المناهج التفسيرية للشيخ السبحاني مع عيّنات من تفسير الكشاف أو مجمع البيان (التفسير التجزيئي) مع المدرسة القرآنية للسيد الصدر (التفسير الموضوعي).

١٢ـ **علم التاريخ والسيرة**، ويدرس فيه كتاب: سيرة المصطفى مع سيرة الأئمّة الاثني عشر، للسيد هاشم معروف الحسني.

١٣ـ **التعريف بالعلوم الإسلاميّة**، وهي مادّة تعطى في بدايات الدرس الحوزوي، ويعتمد فيها كتاب: مدخل إلى العلوم الإسلاميّة للشيخ المطهّري.

المرحلة الثانية: ما يسمّى بالسطوح

وتتراوح هذه المرحلة بين ثلاثة إلى أربعة أعوام، ويصلح فيها الطالب لإنهاء مرحلة الماجستير، حيث يطلب منه بعدها تقديم رسالة علميّة، وهنا يمكن

تناول المواد التالية:

١ـ الفقه الإسلامي، وهو ينشطر إلى عدّة موادّ:

١ـ ١ ـ الفقه الاستدلالي، وتدرس فيه الكتب التالية: دروس استدلالية للإيرواني إمّا ج٢ أو ٣، مع دروس الإيرواني التي مكان المكاسب، مع علم الفقه المقارن.

٢ـ ١ ـ فقه النظرية، ويدرس فيه كتاب اقتصادنا للسيد الصدر.

٣ـ ١ ـ الفقه القرآني أو فقه آيات الأحكام، ويدرس فيه كتاب: دروس تمهيديّة في آيات الأحكام للشيخ الإيرواني.

٤ ـ ١ ـ القواعد الفقهية، ويدرس فيه كتاب: القواعد الفقهيّة للإيرواني مع القواعد الفقهيّة إمّا للشيخ مكارم الشيرازي أو للفاضل اللنكراني أو للبجنوردي (يمكن الاكتفاء ببعض القواعد).

٢ـ علم أصول الفقه، وتدرس فيه الكتب التالية: الحلقة الثالثة، مع أصول الفقه المقارن لمحمد تقي الحكيم.

٣ـ علم الرجال والجرح والتعديل، ويدرس فيه كتاب: كلّيات علم الرجال للشيخ السبحاني.

٤ـ علوم الحديث والدراية، ويدرس فيها كتاب: مقباس الهداية للمامقاني.

٥ـ علم المنطق، ويدرس فيه كتاب: الأسس المنطقية للاستقراء أو خلاصة له.

٦ـ علم الكلام والعقيدة، ويدرس فيه كتاب: الإلهيات للسبحاني كاملاً، مع علم الكلام الجديد مرحلة ثانية.

٧ـ علم الفلسفة، ويدرس فيه كتاب: نهاية الحكمة مع أصول الفلسفة

والمنهج الواقعي مع فلسفة الدين والفلسفة المعاصرة.

٨ـ علوم القرآن الكريم، ويدرس فيها كتاب: تاريخ القرآن لمير محمّدي مع البيان للسيد الخوئي.

٩ ـ علم التاريخ والسيرة، ويدرس فيه كتاب: أئمّة أهل البيت للسيد الصدر، مع التاريخ الإسلامي ككتاب الشيخ اليوسفي الغروي أو غيره.

١٠ ـ تفسير القرآن الكريم، ويدرس فيه كتاب: التفسير والمفسّرون للشيخ هادي معرفت مع عيّنات من تفسير الميزان للطباطبائي (التفسير التجزيئي) مع ملفّات من كتاب التفسير الموضوعي للشيخ السبحاني، أو كلّ كتاب معارف القرآن للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي (التفسير الموضوعي).

١١ـ علم الأديان والمذاهب، ويدرس فيه خلاصة الملل والنحل للسبحاني، مع دراسة الأديان للشيخ حسين توفيقي.

١٢ـ الأدب العربي: تاريخ الأدب العربي، مع علم الشعر والعروض.

١٣ـ فكر اسلامي معاصر، وهي محاضرات تعرّف بأبرز المفكّرين المسلمين في العصر الحديث (الصدر والخميني والمطهري والطباطبائي وشريعتي وكاشف الغطاء وشمس الدين وفضل الله وموسى الصدر والصدر الثاني ومحمد عبده ومحمد جواد مغنيّة ومحمّد الشيرازي ومحمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد وغيرهم).

١٤ـ دورات تأهيليّة خلال مرحلة السطوح، في الإعلام والإدارة والانترنت وتقنيات المعلوماتية والخطابة والتعليم والكتابة و..

ملاحظات ضروريّة

الملاحظة الأولى: الكثير من هذه الموادّ لا نقصد دراسة كتبها بطريقة الشرح،

ثم التطبيق على المتن كما هي أغلب الدروس الحوزويّة، بل إلقاء محاضرات وتحديد المقدار الذي استوعبته كلّ محاضرة من متن الكتاب حتى يراجعه الطالب بنفسه، وهذا ميسور في الكتب التاريخيّة والسيرة وعلوم القرآن والفكر الإسلامي المعاصر وعلم الأديان والمذاهب وغيرها.

الملاحظة الثانية: توزّع هذه الموادّ على الفصول الدراسيّة، فلا تؤخذ كلّها في عرض واحد، بل يحتاج الأمر إلى توزيع وتنسيق من قبل إدارة المدرسة الدينية أو الطالب نفسه بالتشاور مع الأساتذة، مثلاً كتاب دروس استدلاليّة للشيخ الإيرواني وضعنا الجزء الأوّل منه في مرحلة المقدّمات، لكن إذا أنهى الطالب الرسالة العملية يمكنه أن يتوقف لفصل أو لفصلين عن دراسة الفقه مثلاً، لو كان ذلك ضروريّاً، ريثما يكون قد استوعب المنطق والرجال والأصول، حتى يتمكّن من دراسة دروس استدلالية للشيخ الإيرواني.

الملاحظة الثالثة: بعض هذه الموادّ يحتاج إلى حصص تطبيقيّة وفروض يقوم بها الطلاب في بيوتهم، لاسيما مثل اللغة بفروعها والرجال.

الملاحظة الرابعة: يفترض هذا البرنامج مع توقيته الزمني نظاماً معيّناً لعدد الأيام الدرسيّة في السنّة، وهو يتراوح بين ١٤٠ و ١٥٥ يوماً دراسيّاً كلّ عام.

٢٠٧. كيف يمكن تقديم تبرير عقلاني لقضيّة سهم السادة في الخمس و..؟!

السؤال: كلّكم آدم، وآدم من تراب، والناس سواسية كأسنان المشط، ولا فرق بين عربي ولا أعجمي إلا بالتقوى، وعشرات الآيات والأحاديث التي تؤكّد على العدل والمساواة والإنصاف. والسؤال هو: كيف نستطيع أن نُقنِع العالم أنّ الشيعة

توزّع نصف خمس أموالها على السادة من البيت الهاشمي، وأنّ هناك سيّد وعبد، مهما حاولنا تخفيف ذلك بتبريرات غير مقنعة، خصوصاً مع تنامي الحريّات وحقوق الإنسان، وأنّ السيد لا تُدفع له الصدقة احتراماً له؟

● توجد هنا نقاط عدّة ينبغي أن نطلّ سريعاً عليها:

أولاً: ليست المسألة مسألة سيّد وعبد، فإنّ الذرية النبويّة لا يعبّر عنهم في النصوص الدينية بالسادة، وإنّما هذا التعبير جاء من الناس، حيث المعبّر عنهم في النصوص بالهاشمي أو بني هاشم، نسبة إلى هاشم، كما ليس هناك في النصوص تعبير (سهم السادة)، وهذا التعبير السائد اليوم (السادة أو الشريف أو نحو ذلك) مجعولات المسلمين أنفسهم، فالهاشمي له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين. وإنّما استخدمت الناس هذا التعبير من موقع الذهنية التي تريد احترام الرسول في مناخ عشائري أو قبلي، لا من موقع التعبير عن عقل قانوني في المسألة يمكن أن يتحمّل مسؤوليته الفقهاء أو الفقه الإسلامي.

ثانياً: إنّ عدم القدرة على تقديم جواب وسط مناخ الحريّات القائم في العالم لا يسمح لنا بإلغاء هذا الحكم الشرعي لو كان ثابتاً بالنصّ الصحيح، فهناك فرقٌ بين إثبات حكم شرعي من مصادره وبين القدرة على تبريره للرأي العام الذي يعيش وسط مناخ ثقافي معيّن، نعم إذا بلغ النقد العقلاني للحكم حدّ حكم العقل بكونه ظلماً مثلاً فإنّ الموضوع يتخذ سياقاً آخر.

ثالثاً: إنّ التعبير عن الصدقات والزكوات بأنّها أوساخ ما في أيدي الناس، قد ورد في ثلاثة إلى أربعة روايات، كلّها ضعيفة السند ما عدا واحدة، فمن يقول بحجية خبر الواحد يلزمه التعبّد بهذا التعبير، أمّا من يقول بعدم حجيّة خبر الواحد الظنّي ـ كما هو الصحيح ـ فمن الصعب عليه الجزم بانتساب هذا التعبير

إلى أهل البيت عليهم السلام؛ لعدم تعدّد طرقه بحيث يوجب الوثوق بصدوره.

وقد قام بعض العلماء بمناقشة هذا التعبير متنيّاً، رافضاً نسبته إلى أهل البيت، ورأى أنّه لا ينسجم مع الثقافة الدينية، مثل الشيخ محمد جواد مغنيّة على ما أذكر، ولعلّ أحد المبرّرات التي ترجّح ـ بنحو التأييد عند مثل الشيخ مغنيّة ـ عدم انسجام هذا التعبير مع الثقافة القرآنية، أنّه قد ورد في بعض النصوص الحديثية، بل في قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ**﴾ (التوبة: ١٠٤)، أنّ الذي يأخذ الزكاة هو الله تعالى، وقد استدلّ مثل السيد الخوئي (انظر: موسوعة الإمام الخوئي ـ كتاب الزكاة ـ ٢٤: ٢٦٩ ـ ٢٧٠) بهذه النصوص على أنّ الزكاة من العبادات؛ لأنها علاقة مع الله سبحانه، وأنّها تقع في يد الله قبل أن تقع في يد الفقير نفسه، فإذا كان الله هو الذي يقبض الزكاة قبل أن يقبضها الفقير، فلا أدري كيف يتنزّه الهاشمي عن أخذها؛ لأنّها أوساخ بينما يستقبلها الله تعالى بالودّ ويأخذها بيده، حتى أنّه ورد استحباب تقبيل المتصدّق يد نفسه بعد الصدقة، في تعبير كنائي عن ملامستها يد الله سبحانه؟!

رابعاً: حاول بعض العلماء تحصيل تخريجات لهذا التعبير الواضح في الغرابة عن الثقافة الدينية العامّة، ولا بأس بأن أشير إلى تخريجين:

التخريج الأوّل: وهو ما ذكره أستاذنا السيد محمود الهاشمي على ما في بالي، من أنّ هذا التعبير مرتبط بكون الزكاة تعطى من المالك للفقير بينما الخمس يعطى من المالك للإمام، ويقوم الإمام بتوزيعه بسهميه، فلمّا كانت العلاقة في الزكاة بين المالك والفقير أمكن إطلاق تعبير أوساخ ما في أيدي الناس؛ نظراً إلى أنّ طريقة القبض فيها لا تخلو من حالة اجتماعيّة معيّنة، بخلاف أخذ الخمس من

الإمام للفقير؛ فإنّه أشبه بالرواتب الشهرية التي تعطيها الدولة لموظّفيها وتجنيها من الناس عبر الضرائب، حيث لا وجود لإحساس التصدّق أو المذلّة في هذه الحال.

التخريج الثاني: وهو تخريج يفضي عمليّاً إلى الإطاحة بهذا التعبير من الناحية الثقافية والقانونيّة، وهو ما ذكره السيد علي السيستاني حفظه الله، حيث يقول ـ على ما جاء في تقريرات بحثه ـ: «التعبير في بعض النصوص عن الزكاة بأنها أوساخ أيدي الناس، وقد وقع الإشكال في ذلك من بعض الأدباء والأقلام المعاصرة، بأنّ الزكاة حقّ للفقراء في أموال الأغنياء، فكيف يعتبر الإسلام هذا الحقّ من الأوساخ، مع أنّ لازم ذلك احتقار الفقراء وإهانتهم وحدوث الطبقية بينهم وبين الأغنياء ما دام الإسلام يعتبر حقوقهم من الفضلات والأوساخ. ولكنّ الجواب الصحيح عن ذلك أن يقال بأنّ هذا التعبير لونٌ من ألوان الاعتبار الأدبي لا الاعتبار القانوني، بلحاظ أنّ الاعتبار الأدبي حقيقته ـ كما ذكرنا سابقاً ـ إعطاء حدّ شيء لشيء آخر بهدف التأثير في أحاسيس المخاطب ومشاعره، وفي المقام عندما أقبل بنو عبد المطلب للرسول صلى الله عليه وآله وسلّم وطلبوا منه أن يجعلهم من عمّال الصدقات حتى ينالوا نصيباً منها أراد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إبعادهم عن ذلك، ولعلّه بسبب أن لا تكون جميع وظائف الدولة الإسلامية بيد بني هاشم؛ لأنّ ذلك عامل منفّر ومؤلّب للقلوب عليهم بأنهم استبدّوا بجميع الوظائف والمراكز، فحاول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم استخدام تعبير يبعدهم عن الوظيفة المعيّنة، فقال لهم بأنّ الصدقات أوساخ ما في أيدي الناس، وهو تعبير أدبي كما قلنا قصد منه تنفير نفوسهم وأحاسيسهم عن العمل المذكور، لا أنه تعبير قانوني بحيث تترتب الآثار القانونية للأوساخ على

الصدقات، كوجوب إزالتها عن المسجد كسائر النجاسات» (الرافد في علم الأصول ١: ٧٠ ـ ٧١).

وفي كلا هذين التخريجين مجالات للنظر والمناقشة، لا يفسح بها المقام، وإن كانا محتملين. وإنّما أردت بذكرهما بيان أنّ القضيّة مسألة نقاشيّة بين العلماء المتأخّرين، وأنّ في فهم هذا النص رؤى متعدّدة.

خامساً: إنّ مسألة سهم السادة من الخمس موضوع خلافي بين الفقهاء المتأخّرين أيضاً، وهناك من يذهب إلى أنّ النصوص الصحيحة لا تفيد أكثر من إرجاع الخمس إلى أهل البيت النبوي لا إلى مطلق الذريّة النبويّة، وأنّ ما دلّ على أنّه لمطلق الذريّة ضعيف السند، والروايات في هذا الموضوع يراها بعضهم لا تتجاوز الثمانية وأغلبها ضعيف السند، ويذهب الإمام الخميني إلى عبثيّة تشريع حكم سهم السادة بالمعنى الشخصي الملكي للسهم (انظر له: كتاب البيع ٢: ٦٥٦ ـ ٦٥٧، والحكومة الإسلاميّة: ٥٥ ـ ٥٦)، ويرى الشيخ حسين علي المنتظري أنّ تشريع سهم السادة ـ بمعنى الملك ـ ظلمٌ (المنتظري، كتاب الخمس: ٢٧٠ ـ ٢٧١)، فيما يميل أستاذنا السيد محمود الهاشمي إلى أنّ هذا التشريع غير عقلائي (الهاشمي، كتاب الخمس ٢: ٣٩٥). والرأي الذي يترجّح عندي ـ عبر قراءتي البسيطة المتواضعة للموضوع ـ هو أنّهم مصرفٌ من المصارف، وأنّ التقسيم الثنائي إلى سهم الإمام وسهم السادة غير صحيح، بل إمّا هو كلّه للإمام (الدولة وما يقوم مقامها) أو هو للمصالح العامّة للمسلمين، وعلى رأسها معونة الفقراء والمحتاجين وتحقيق التضامن والتكافل الاجتماعيّين. وتفصيل البحث في هذا الموضوع يحتاج لبسط كلام لا يتحمّله الاختصار هنا.

٢٠٨. عدم إعطاء الهاشمي من الزكاة بين التعصّب الشيعي والتناول الإسلامي العام

السؤال: أخي الكريم الدكتور حيدر المحترم، رأيت لديكم جواباً عن سؤال يتصل بحرمة دفع الزكاة إلى ذرية الرسول صلى الله عليه وسلّم، وبدا لي أنّ عدم إعطائهم الزكاة شيء غير مقنع، وفي قراءتي للموضوع وجدت أنّ هذه المسألة يمكن أن تكون ناتجة عن التحيّزات المذهبية الشيعية، فما معنى أن لا يعطوا من الزكاة وأن ينزّهوا عنها؟! ولهذا لديّ ملاحظة عليكم أنّكم لم تحاولوا ممارسة نقد لمذهبكم في هذا الموضوع، وعالجتم المسألة من زاوية تحاول أن تبرئ المذهب الشيعي وكأنّ القضيّة ليست مذهبيّة.

● كان يمكن الذهاب مع المحاولة التي بدأتموها لتحليلها ودراسة مدى صحّة افتراض تدخّل المؤثرات المذهبية في صنع هذا النوع من الأحاديث، لكنّ الذي يجب علينا معرفته هو أنّ فكرة عدم دفع الزكاة إلى بني هاشم موجودة في الفقه السنّي وبقوّة، بل حتى التعبير الوارد في هذا المجال، وهو أنّها أوساخ ما في أيدي الناس قد ورد في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلّم: «..إنّ الصدقة لا تنبغي لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس» (صحيح مسلم: ٣: ١١٨، ١١٩؛ وسنن أبي داوود ٢: ٢٨؛ وسنن النسائي ٥: ١٠٦؛ ومسند أحمد ٤: ١٦٦ و..)، وفي حديث آخر أخرجه الزيلعي في نصب الراية، قال صلى الله عليه وعلى آله وسلّم: «يا بني هاشم، إنّ الله تعالى قد حرّم عليكم غُسالة الناس وأوساخهم، وعوّضكم منها بخمس الخمس» (نصب الراية ٢: ٤٨٧).

ولو راجعتم الفقه السنّي لوجدتم الفتوى بحرمة دفع الزكاة المفروضة لآل

محمّد تكاد تكون إجماعاً عند المذاهب الأربعة، ولم يستثنوا سوى أبا لهب وذريّته (انظر: الموسوعة الفقهية (الكويتيّة) ١: ١٠٠ ـ ١٠٣، و٢٣: ٣٢٥)، فلا أجد أنّ مقاربتكم للموضوع من الزاوية المذهبية، واعتبار هذا الأمر نقداً مذهبيّاً على الشيعة، صحيحة، بل الموضوع إسلاميٌّ بامتياز، ويجب مقاربته من الزاوية الإسلامية العامّة.

٢٠٩ـ هل يثقف الدين على الفروع قبل التثقيف على الأصول الاعتقاديّة؟

السؤال: شيخنا الجليل: في باديء ذي بدء أودّ أن أقدّم وافر شكري وامتناني إليك؛ لما تقدّمه من أفكار وطروحات، سواء في مقالاتك أم مؤلّفاتك أم في الدروس، سائلاً المولى أن يجعل ذلك في ميزان أعمالك.. شيخنا الكريم: يدور في ذهني سؤال أرجو أن تتفضّلوا عليَّ بالإجابة.. قالوا: إنّ الفروع مترتبة على الأصول ـ أقصد أصول الدين ـ ولا يمكن أن يلج الإنسان إلى فروع الدين ما لم يعتقد بأصول الدين، ولكننا نرى أنّ الشريعة المقدّسة تثقّف وتؤدلج إلى العمل بالفروع قبل الاعتقاد والتحقيق في مسألة الأصول، كما يُرى ذلك في نصوص كثيرة، منها ضرب الأطفال لأجل الصلاة (الطفل الذي بلغ عشر سنين بحسب بعض الروايات)، وأستطيع القول بأنّ الكثير من المكلّفين في بداية تكليفهم ـ إن لم نقل جميعهم ـ لم يحقّقوا ولم يدقّقوا في موضوعة الأصول، ومن هنا يبرز السؤال: كيف يمكن الجمع بين ترتبية الفروع على الأصول وبين إجبار الشريعة العمل بالفروع قبل الاعتقاد بالأصول؟

● يوجد في سؤالكم أربعة مفاهيم، يجب تفكيكها، وتحديد العلاقات بينها في ضوء عملية التفكيك هذه:

١ ـ التثقيف على الفروع قبل الأصول.

٢ ـ الإجبار على الفروع قبل الأصول.

٣ ـ التعرّف على الأصول ثم ترتيب الفروع عليها.

٤ ـ التعرّف بالتحقيق والاستدلال على الأصول ثم ترتيب الفروع عليها.

والذي يظهر من الثقافة الشرعيّة الدينية أنّها تدعو الأهل والمجتمع لتعريف الأطفال والناشئة على الفروع، الأمر الذي يستبطن تعريفهم بالأصول ضمناً، فنحن عندما نمرّن الأطفال وندعوهم بالأسلوب الحسن للصلاة بين يدي الله تعالى، فإنّنا نُفهمهم ضمناً أنّ هناك إلهاً ومعبوداً وخالقاً كي يتمكّنوا من قصد القربة بالصلاة التي يقيمونها تجاهه، وهكذا عندما نعلّمهم الذهاب إلى المسجد أو الصلاة على النبي وآله فنحن ضمنيّاً نعرّفهم على النبي والنبوّة وعلى الإمامة والإمام، فالتعليم على الأصول يكون ضمن التعريف بالفروع. علماً أنّ الشريعة تحثّ على تعليم الأطفال الشؤون العقديّة بالطريقة المتناسبة مع سنّهم وتجنيبهم ما يوجب فسادهم عقائديّاً، وهذا يعني أنّ الشريعة تدعو لتمرين الأطفال على الفروع وتدعو أيضاً في الوقت عينه لتعريفهم بالأصول فلا يكون هناك تهافت أو مفارقة.

ولعلّ التركيز على بعض الفروع تارةً من باب أنّ تعلّمها لا يتوفّر من خلال الجوّ الاجتماعي على خلاف القضايا العقديّة الرئيسة، وأخرى للتدريب على فعلها لا لتعلّمها فقط، فإنّ معرفة كيفية الصلاة تحتاج إلى تعليم إضافي عادةً بخلاف التعرّف على الأصول العقديّة، فإنّها تكون مع الإنسان من خلال الجوّ المحيط به فيما يسمعه من أهله وأبناء مجتمعه بطريقة عفويّة هنا وهناك، كما أنّ الدعوة لدفع الطفل إلى الصلاة قد لا تكون راجعةً إلى أمر التعليم بقدر ما هي راجعة إلى أمر التمرين، وهو (التمرين) التعبير الأكثر رواجاً في كلمات الفقهاء

المسلمين، فنحن نمرّن الطفل على الصلاة كي يعتاد عليها، لا أنّنا نعرّفه إيّاها فقط، والاعتياد على هذا الفعل يحتاج إلى أمر إضافي زائد على التعريف بالشيء، على خلاف الحال في الاعتقادات التي لا تحتاج إلى تمرين.

هذا لو صرفنا النظر عن النصوص الدينية العديدة الواردة في مصادر السنّة والشيعة حول تعليم الأطفال حبّ النبي وأهل البيت عليهم أفضل الصلاة والسلام، وكذلك ما ورد في بعض الأحاديث الإماميّة عن بعض أئمّة أهل البيت عليهم السلام من تعليم الأطفال دينهم والحيلولة دون أن يتأثروا بالمرجئة من الفرق الكلامية المسلمة، إضافة إلى القاعدة القرآنية الشاملة في الموضوع والتي تشكّل الأساس لأغلب ما يرتبط بتربية الأطفال وغيرهم، وهي قوله تعالى: (قو أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة) فإنّ الوقاية تكون بتوفير كلّ ما يمكن أن يحميهم من النار، وتعليم الأطفال شؤون العقيدة من الأمور التي تسهّل الوقاية من النار على تقدير البلوغ، ويصدق معها أنّه وقى أهله وأولاده من النار عندما يوفّر لهم المناخ العقدي الصحيح والواعي.

ويبقى هنا مفهومان: مفهوم الاستدلال والتحقيق ومفهوم الإجبار:

أمّا المفهوم الأوّل فهو من الأمور الحسنة، وقد اشترط بعض المعتزلة في صدق الإيمان أن يكون عن دليل، لكنّ هذا الأمر يبدو عسيراً للكثيرين لو أقحمناه في تفاصيل الاعتقادات، ومن الجيّد أن يكون الاعتقاد مبنيّاً على الدليل، لكنّ الدعوة لتعليم الأطفال الأصول المبنيّة على الدليل يجب أن يُلاحظ فيها مستوياتهم الذهنيّة في كيفية تحمّلهم أشكال الاستدلال. وبناء عليه فإنّ تعليمهم الاعتقاد بطريقة استدلاليّة بسيطة قد يكون بالنسبة للبالغين المتعلّمين شكلاً خطابياً من الأدلّة أو أسلوباً مبسّطاً منها، فبهذا المقدار يمكن الدعوة لتعليمهم والتمسّك بالعمومات القرآنية والحديثية في هذا الأمر ضمن تعليمهم الكتاب

والسنّة.

وأمّا قولكم بانّ الكثير من المكلّفين لم يحقّقوا في قضايا الاعتقاد فهذا صحيح، وهو من وجهة نظري القاصرة غير سديد في ظلّ ظروف الشك النوعي العام الذي يضرب المجتمع الإسلامي كما في عصرنا الحاضر على الأقلّ.

وأمّا المفهوم الثاني، وهو فكرة الإجبار على الصلاة، فلا تُناقض فكرةَ بناء الفروع على الأصول؛ لأنّها تندرج ضمن السياق المتقدّم، لكنّ ترجيح وإثبات حثّ الشريعة على استخدام هذا الأسلوب في تعليم الأطفال يمكن أن يكون إطلاقه محلّ نقاش نتركه لمناسبة أخرى.

٢١٠. إشكاليّة العلاقة بين البحث التاريخي والبحث الديني والعقدي، تعليق على نقد لمشروع التوفيق

السؤال: لقد طالعت دراستكم حول البحث التاريخي في كتابكم (مسألة المنهج في الفكر الديني)، وبدا لي في معالجتك لقضيّة العلاقة بين العقدي والتاريخي وكأنك تتماهى أو تقترب في دعوتك إلى ما سبق لطه حسين أن دعا إليه في (الشعر الجاهلي) وانتهى إلى نتائج مغايرة لما في القرآن الكريم، فيما يتعلّق بهجرة النبي إبراهيم عليه السلام إلى مكّة و بنائه مع النبي إسماعيل الكعبة وأمور أخَر، ولم يرَ ضيراً في ذلك، على اعتبار لكلٍّ من القرآن أو التوراة والبحث العلمي التاريخي منهجه وهدفه وغرضه! إنّ هذا التنظير الداعي إلى قبول هذا النوع من الانفصام بين نتائج البحث العلمي والنص القرآني في المسألة التاريخية، كما في غيرها، يؤدّي إلى تداعيات ونتائج خطرة تطال مرجعيّة القرآن الكريم ومصداقيّته، كونه كتاباً إلهيّاً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويشرعن التعامل معه كأيّ كتاب بشري في الاختلاف معه ونقده ليس لغير المسلمين بل

حتى للمسلمين، اتساقاً مع المبدأ النقدي الحداثي في تعدّدية القراءات والذي ينتهي إلى فكرة موت المؤلّف!! أو الإيمان التعبّدي بالقرآن حتى مع كونه مخالفاً لنتائج البحث العلمي!! لا أدري إن كنت فهمت فكرة البحث ـ من هذه الناحية ـ بشكل صحيح. نعم لا خلاف على مسألة الفصل بين العلوم وفي نفس الوقت على وجود علاقة بين عدد منها، خصوصاً التي تربطها مناهج مشتركة أو متقاربة، كما أنّ إغفال تأثيرات الهوية العقدية والانتماءات السياسية وغيرها في تشكّل وتكوّن الموسوعات التاريخية أمر غير ممكن، بل حتى بعض التنظيرات الرجالية وما تأسّس عليها. وفي نظري المتواضع فإنّ التداخل بين العقدي والتاريخي في بعض الأحيان يكون طبيعياً وعضوياً وموضوعياً بحيث يصعب الفصل بينهما، كما هو الحال، على سبيل المثال، عند البحث في أحوال الأنبياء والأئمة عليهم جميعاً الصلاة والسلام، البحث في الوجود التاريخي للأمم والشخوص والحوادث التي تطرّق إليها القرآن الكريم، بالأخصّ الأنبياء صلوات الله عليهم. وكذا البحث في مسألة تشكيك بعض المستشرقين، بل كذا بعض المفكّرين العرب مثل أركون فيما يطلق عليه بالمصحف المدوّن زمن عثمان. كما يلوح لي نوع من التداخل في المقالة بين البحث النظري في العقيدة القائم على النظر العقلي و بين واقع الاعتقاد عند الناس فيما يندرج تحت العقد في القلب، فالأخير لوحده لا يصلح أن يكون مائزاً بين العقيدة وغيرها. فبعض ما ينتهي إليه الأوّل ـ حسب بعض المناهج ـ لا يسكن إليه القلب والعكس صحيح. من جهة أخرى، إنّ الحل التوفيقي الذي طرح في المقالة لفضّ الاشتباك بين العقدي والتاريخي وهو فكّ شخصيات الباحث المتعدّدة غريب ويقود إلى التلوّن والتشظّي والانفصام في شخصية الفرد. إنّه محاولة لفض الاشتباك المفترض بين

العقيدة والتاريخ وإيجاد اشتباك وعدم تصالح و تضادّ في داخل الفرد نفسه! كيف يمكن لباحث يتوصل ولو على نحو الترجيح أو ينتهي به البحث إلى التشكيك في صحّة هجرة النبي إبراهيم وإسماعيل وبناء الكعبة المشرّفة، ثم نفس الشخص وعلى المستوى العقدي يعتقد بالواقعة يقيناً ويتعبّد بآثارها شرعاً، فيتوجّه للكعبة في صلاته ويذهب للحج والعمرة بين الفينة والأخرى ويتعبّد بتلاوة القرآن الكريم؟ كيف لباحث يتوصل إلى عدم وجود شخصية تاريخية مثل آدم وحواء وهابيل وقابيل وبعض الأنبياء عليهم السلام ثم يؤمن بها عقدياً وقرآنيّاً؟ كيف يمكن التوفيق بين أفكاره وآرائه (العلميّة) المخالفة لإيمانه وعقائده الدينية التي عليه أن يؤمن بها جزماً؟؟! بل حتى بناء على أنّ العقيدة هي عقد في القلب، كيف تسكن في قلبه وهو يعتقد على المستوى العلمي بطلانها؟! بالنسبة لي لا يمكن تصوّر ذلك، إلا على أنه ضرب من الاعتقاد بالأوهام والأساطير!! لقد تساءلتم في المقالة في سياق تبرير أو تنظير هذه الازدواجيّة، إن كانت نتيجة البحث التاريخي حاسمة؟ وأقول: حيث إنها ليست حاسمة خصوصاً فيما نحن بصدده، بين حقائق الدين والبحث التاريخي، فلماذا لا يتقرّر بدايةً بأنه نظراً لقصور أدوات البحث التاريخي عن أن تطال اليقينيات العقدية القرآنية، فلا يصحّ أن تقحم نفسها في هذا الشأن. هذه خلاصة مداخلتي في هذه المسألة، وأتمنّى لكم دوام التوفيق والتسديد.

● أشكركم جزيل الشكر على ملاحظاتكم التي أتمنّى أن أستفيد منها. لكن في الملاحظة المشكورة التي تفضلتم بها لا أعتقد أنّ تقويمكم للموضوع كان دقيقاً؛ وذلك لعدّة أمور:

أولاً: إنّ الفصل في العلوم ظاهرةٌ صحيّة ما دام كلّ علم يقف عند حدوده

الطبيعيّة. لقد قلت في بحثي المشار إليه بأنّ المؤرّخ من حقّه أن يقول بأن الأدوات التاريخية لا تثبت له الأمر الفلاني، لكن ليس من حقّه ـ مادام معتقداً بالقرآن المجيد ـ أن يقول بأنّ الأمر الفلاني لا وجود له، وهذا ما سمّيتُه هناك بالنتيجة النهائيّة.

وهذا الأمر يحصل في العلوم الإسلامية اليوم، فعالم أصول الفقه مثلاً يقول لنا بأنّ الجملة الشرطية لا مفهوم لها أو لها مفهوم، ولكنّه لا يقول بأنّ الجمل الشرطية التي في الكتاب والسنّة لا مفهوم لها، بل يترك ذلك للفقيه ليقول الكلمة النهائية من حيث احتمال وجود قرينة خاصّة على المفهوم أو على عدمه هنا أو هناك، فعندما يقول المؤرّخ بأنّه لم يثبت عندي أنّ إبراهيم قد هاجر إلى مكّة ويكون معتقداً بالقرآن، فعليه أن يقول بأنّ أدوات البحث التاريخي السائدة لم توصلني إلى شيء، لكن هناك مصادر معرفية أخَر يمكنها أن توصلني، مادمت معتقداً بالكتاب المقدّس؛ ولهذا قلتُ في البحث بأنه لا يصحّ جعل التاريخي هو المقدّم مطلقاً على العقدي، ولا أنّ التاريخي ليس له أيّ تأثير في إفادتنا بمعلومات.

ثانياً: تارة ينفي التاريخ شيئاً تثبته العقيدة، وأخرى لا يثبت التاريخ ما تثبته العقيدة. وفي الحالة الثانية لا يوجد أيّ تعارض أو تناقض لا نفسي ولا علمي؛ لأنّ عجز أدوات البحث التاريخي عن إثبات أمر ذكره القرآن الكريم لا يعني أنّ هذا الأمر غير صحيح، بل كلّ ما يعنيه هو أنّنا لم نتمكّن بوسائل الإثبات التاريخي المتاحة من التوصّل إلى ما أخبر به الكتاب الكريم، ومن الجليّ أنّ علم التاريخ لم يتمكّن حتى الآن من استيعاب كلّ الوقائع الماضيّة والتوصّل إلى نتائج بشأنها.

ثالثاً: أما في الحالة الأولى بحيث ينفي التاريخ ما تثبته العقيدة أو النص الديني، فهنا يقع التعارض في الأدلّة، ويجب حلّ هذا التعارض؛ فإذا أثبت التاريخ (وطبعاً من التاريخ بعض الروايات التي تحكي عن سيرة الماضين من الأنبياء والأولياء) أنّ المعصوم قد نسي شيئاً مثلاً، فيجب حلّ التعارض طبقاً لقواعده، وأيّ ضيرٍ في ذلك؟! فهذا هو علم الكلام قد أخضع النصوص لمئات السنين بالأدلّة العقليّة القطعية من وجهة نظره ولم نصنّفه في إطار المشروع الاستشراقي أو الغربي، وهكذا تماماً فعل الفلاسفة وكثيرٌ من مفسّري القرآن الكريم، بل قد نظّروا لهذا الأمر، فلو أثبتت الوثائق العلميّة أو التاريخية عدم ولادة آدم بهذه الطريقة التي تحدّث عنها القرآن الكريم أو عدم هجرة إبراهيم إلى مكّة المكرّمة أو غير ذلك بحيث كانت وسائل الإثبات حاسمةً في حدّ نفسها بصرف النظر عن معارضتها للنصّ القرآني فيجب التفكير حينئذٍ بالموضوع، وكما أوّلوا آيات التجسيم والعصمة وغيرها، لماذا بتنا نجد حرجاً في التأويل لما يثبته علم التاريخ؟!

لست أريد أن أنتصر للتأويل بهذه الطريقة، فلديّ موقف سبق أن أشرت إليه أرفض فيه الكثير من أشكال التأويل الرائجة، لكنّني أريد بهذا رفع الاستيحاش والاستغراب عن ممارسة التأويل عندما يكون المثبت لما يخالف القرآن الكريم ممّا يقدّمه العلم الحديث أو الدراسات التاريخية والإنسانيّة بشكل حاسم لا على شكل نظريات وفروض وتخمينات، كما هي الحال ـ مع الأسف ـ في الكثير ممّا يروّج له عبر وسائل الإعلام الفكرية بما يوحي وكأنّ الأمور باتت محسومةً من الناحية العلميّة مثلاً.

رابعاً: عندما أقول: (ليست النتيجة نهائيةً)، فهذا يعني أنني لم أعقد بعدُ قلبي

عليها، ولم يعتقد ذهني بها بشكل نهائي، فلماذا أصاب بانفصام في الشخصية؟! كلّ ما في الأمر أنني تارةً أكون ناطقاً رسميّاً باسم علم الكلام لأحافظ على هويّة هذا العلم وانسجامه الداخلي، وأخرى باسم علم التاريخ للسبب نفسه، أما نطقي باسم قناعتي النهائية فيجب أن يكون وفقاً لجمع المعطيات وتقديم ما حقّه التقديم منها؛ انطلاقاً من نظريّة معرفية تجمع بين المعطيات، فأنا عندما أعتقد بالكعبة المشرّفة وبهجرة إبراهيم الخليل إليها، أقول صريحاً: إنّ التاريخ بكلّ عُدده وأجهزته لم يثبت لي ذلك، لكنّني أعتقد بها؛ لأنّني إنسان مؤمن بصدق القرآن، وآخذه بوصفه مصدراً دينياً مبرهناً عليه، ويصلح لأخذه مصدراً معرفيّاً، فما الضير في ذلك؟

فقد كان العلامة الطباطبائي ـ كما ينقل أستاذنا الشيخ جوادي آملي ـ عندما يدرّس الأسفار يصل إلى البحوث العرفانية فيه، فيقول: هنا صار الملا صدرا عرفانيّاً، ونحن ندرّس الفلسفة الآن، فاقرؤا هذا في البيت ونكمل ما بعد هذا التعليق العرفاني، وكان يفعل ذلك كي لا تختلط علوم المعقول بعلوم المكاشفة والمشهود. إنّ العالم من بلّور يقرأ من جهات، لكن لا ترتيب للآثار إلا على جمع الجهات معاً.

خامساً: إنّ حديثكم عن ظنّية التاريخ صحيحٌ في الجملة، كما ألمحتُ إلى ذلك في بحثي المشار إليه، لكنّ الكثير من الأمور الدينية ظنيٌّ أيضاً، ويجب أن لا يغيب عنّا أنّ التعارض حينئذٍ سيكون بين ظنون، وليس دائماً بين ظنّ ويقين. وقد قبل العديد من العلماء الظنَّ في تفاصيل الاعتقاد. كما أنّ بعض نتائج التاريخ يقينيّة، ومن ثمّ فلا يصحّ منّا تجاهل هذا القدر من اليقينيات التاريخيّة ونحن في إطار رسم صورة عن العلاقة بين التاريخي والديني.

٢١١. هل تكفي منجزات علماء النهضة كالصدر والطباطبائي وشريعتي في حلّ قضايانا اليوم؟ ولماذا؟

السؤال: هل تعتقدون أنّ النتاج الفكري لمثل السيد محمد باقر الصدر والشيخ مرتضى المطهري والعلامة الطباطبائي والدكتور شريعتي وغيرهم من روّاد الفكر والنهضة يكفي لحلّ مشاكلنا اليوم أم لا؟ وما هو الموقف المطلوب من هذا النتاج؟

● لا شك في أنّ النتاج الفكري والإرث الذي تركه لنا أمثال هؤلاء العلماء والمفكّرين يحوي قدراً كبيراً من القيمة ومن غزارة الكم وجودة النوعية، وما زلنا في كثير من المواقع نعتاش على بقايا موائدهم الفاخرة التي تركوها لنا، لكنّ هذا لا يعني أنّ ما قدّموه هو نهاية الكلام والحلّ الأخير لكلّ مشاكلنا وقضايانا، فهم من جهة بشر يخطؤون ويصيبون، ومن الضروري ـ لكي تستمرّ عملية التنمية الفكرية ويتواصل النهوض ـ أن تقوم الأجيال اللاحقة بمواصلة الطريق الذي سلكه السابقون، وهو طريق الإبداع والتجديد والنقد البنّاء؛ لأنّ القيمة المضافة التي عند هؤلاء المفكّرين جاءت أيضاً من عقليّتهم المتحرّرة وجرأتهم النقديّة وطموحهم للإبداع والإتيان بالجديد أكثر من الشرح والتعليق والتلخيص والتكرار، فالعقلية النقديّة والتجديدية هي التي أتت بتفسير الميزان وبالأسس المنطقية للاستقراء و.. وليس عقلية الشروح والتلخيصات.

إنّ معنى أنّهم بشر غير كاملين هو أن نسير على نهجهم فنعتبر النهج هو مجال الاقتداء بهم، وليس اعتبار نتائج أفكارهم مادّةً للتقليد لهم، فهذا هو الخطأ القاتل الذي يحصل في الأجيال التي تأتي بعد جيل الإبداع والتجديد، أن تعتبر هذه الأجيال إرث جيل الإبداع مادّةً للتقليد ومركزاً للدوران، بدل أن تعتبر

المنهج والطموح الذي سار عليه الجيل السابق هو ميدان الاقتداء والاتباع.

ومن جهة أخرى، فإنّ القضايا والإشكاليات التي ظهرت خلال الثلاثين سنة الأخيرة، وإن كان يمكن بالرجوع إلى إرث جيل التجديد أن نحاول حلحلتها، لكنّ ذلك لوحده لا يمكّننا من تقديم إجابات وافية لجميعها، فالسيد الصدر ـ على سبيل المثال ـ كتب رؤيته في (البنك اللاربوي) أو في (اقتصادنا) من موقع عدم خوض التجربة، واليوم بعد أن خضنا التجربة الاقتصادية للمشروع الإسلامي لم يعد يمكن لمثل هذه الكتب حلّ المشاكل الناجمة عن مرحلة ما بعد التجربة العمليّة؛ لأنّ هذه المشاكل باتت كثيرة جدّاً ومتدفّقة باستمرار، وكثير منها لم يجر التطرّق له في منجز جيل النهضة، وإذا تمّ ذلك فبشكل عام غير تفصيلي، بل إنّ بعض طروحات جيل النهضة ثبت فشلها بعد خوض التجربة والقيام بالدراسات النقديّة اللازمة، وهذا كلّه أمر طبيعي تنبّه لبعض جوانبه السيد الصدر نفسه في بحوثه الاقتصاديّة.

كذلك الحال على مستوى الفكر السياسي، فالتجربة طرحت مجموعة هائلة من الموضوعات التي لم يخض السابقون فيها بشكل تفصيلي وجادّ، بل بعضها لم يكونوا ـ فيما يبدو ـ ملتفتين إليه أساساً، وهذا يعني أنّ تدفّق الوقائع وكثرتها وجدتها لم يعد يكفي في الجواب عنه تلك الخطوط العريضة ـ نسبيّاً ـ التي سبق للجيل الماضي أن قدّمها مشكوراً.

وهكذا الحال على الصعيد الفلسفي والفكري، فأغلب موضوعات علم الكلام الجديد وفلسفة الدين لا نجد لها حضورا جادّاً في منجزات جيل النهضة، ونحن بحاجة لاستنباطها بطريقة تحليلية من نصوصهم المتناثرة هنا وهناك.

هذا كلّه يعني أنّ الاقتصار على منجز جيل النهضة والدوران حوله لا يكفي

أبداً في حلّ القضايا الفكرية اليوم، لكنني أعارض القطيعة مع منجز هذا الجيل واستبعاده بالمرّة كما لاحظنا عند بعضهم؛ لأنّ المنطق الطبيعي للأشياء يستدعي المراكمة وليس الحذف، وعملية إقصاء منجزات هذا الجيل ستجعل خطواتنا التجديدية مبتورة، فعلينا من جهة أن ندرس هذا الجيل ونراجع ما تركه لنا ويكون له حضوره في أعمالنا العلمية، وفي الوقت عينه أن لا نجمد عليه ولا نعيش ذهنية التقديس والتأليه له، بحيث تصبح أقواله حجّةً في المخاصمات والمحاورات، فإذا تناقش اثنان احتجّ أحدهما على الآخر بأنّ الطباطبائي قال هذا أو بأنّ الصدر ذكره وهكذا، فليس هذان العالمان الجليلان ممّن يحتجّ به، وكما يقال: إنّ العلماء يحتجّ لهم لا بهم، وليست الحجّة إلا العقل السليم والنقل الصحيح.

٢١٢. الموقف من رجالات التاريخ الإسلامي الأوّل بين حق النقد ومشكلة التجريح

السؤال: هناك من يريد أن يمنعنا عن التعرّض للصحابة، ويطالب بإغلاق هذا الملف نهائيّاً، فلا يصحّ أن نتكلّم عن الأشعث بن قيس، ومعاوية بن أبي سفيان، ومروان بن الحكم، بل يطالب بعضهم بالكفّ عن التحدّث عن يزيد بن معاوية ووصفه بأنّه قاتل الحسين عليه السلام، والكفّ عن وصف هارون الرشيد بما ورد عنه في بعض مصادر التاريخ؛ لأنّه كان يحجّ عاماً ويغزو عاماً، ولأنّ في ذلك تشويهاً لتاريخ أمتنا المجيد. ألا تعني مثل هذه المطالبات في النتيجة ليس التوقف عن دراسة تاريخ بعض الشخصيات المذكورة، بل الكفّ عن دراسة تاريخ أهل البيت عليهم السلام لعدم الخوض في الفتن التي جرت بين

الصحابة وربما التابعين وتاريخ خير القرون وما يليه!! فالمسألة ليست منحصرة في قائمة محدودة، بل كل من ورد اسمه في بعض المعاجم والموسوعات كأسد الغابة والطبقات والاستيعاب وغيرهم. بل إنّ بعض هؤلاء منقود؛ لأنّه تطرّق لبعض مجريات التاريخ، فالمنهج المعوّل عليه هو ما كتبه أمثال القاضي القرطبي وابن تيمية، وإنّني أعتقد بأنّها البداية، ونقطة البدء هي جملة جميلة تبدو وكأنّها تعبّر عن مبدء موضوعي منصف جداً، وهو (الكفّ عن تناول رموز الطرفين بالتجريح). والغريب أنّ بعض المتصدّرين في الواجهات الإعلامية من هنا وهناك، صار يردّد نفس الجملة، بل تلقّاها بعض المتلقّين الطيبين وصاروا يكرّرونها كأنّها نشيدهم المفضّل كلّما طرح هذا الموضوع. فما هو رأيكم في الموضوع وما هو الموقف من هذه الظاهرة؟

● أعتقد أنّه من الضروري التمييز بين أمور متعدّدة، وعدم الخلط بينها، وحملها في سلّة واحدة، فهناك أمران هنا:

١ ـ اهتمام الأمّة بصراعات الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وليس اهتمام الباحثين والمؤرّخين فقط، وهنا لا يوجد مانع يرتبط بالاهتمام بصراعات التاريخ، لكن إذا تحوّلت صراعات التاريخ إلى مادّة لصراع الحاضر، وتراجع حال الأمّة، فيجب أن ندرس الموضوع مرّة ثانية، أمّةٌ تتقاتل على صراعات مضى عليها ألف عام وفلسطين والمنطقة تقدّمها قرباناً للغرب والصهيونية!! هل هذا الأمر منطقي وأين هي عقلية الأولويات؟! هل من المعقول أن تتصارع الأمّة على مستوى الرأي العام وتتجاذب هذه الموضوعات؟ هل من المعقول أن تقضي وقتها وعمرها في تحديد ماذا فعل مروان بن الحكم وماذا فعل فلان في الحديبية وآخر في حروب الردّة كما يسمّونها؟ أعتقد أنّه في مثل هذه الحال يجب رفع هذا

التجاذب وحصره بدوائر علمية وثقافيّة ونخبويّة؛ لأنّه تجاذب مخرّب من جهة ومعطّل من جهة ثانية، فبالعنوان الثانوي نحن مطالبون بموقف.

٢ ـ أن لا يكون في الاشتغال المذكور على قضايا التاريخ مثل هذه النتائج، كما لو كان وضع المسلمين مستقرّاً لا تتقاذفهم أمواج الصراع الطائفي ولا يشكّل مثل هذا الاشتغال عائقاً عن تقدّم الأمّة في الموضوعات الأخر كالاقتصاد والعلوم الحديثة وتطوير حياتنا العلمية والثقافية والسياسية والتربوية وغير ذلك، وفي هذه الحال لماذا نحارب الاشتغال بقضايا التاريخ، وقضايا التاريخ تمثل جزءاً مهمّاً من الوعي المعاصر؟!

ما أريد أن أشير إليه هو أنّ التاريخ جزء لا يتجزأ من منظومة التفكير الديني الإسلامي بمختلف أشكاله التي نعرفها حتى الآن إلا ما شذ وندر، فمن دون التاريخ لا تستطيع أن تتعرّف على الإسلام، فالقرآن نفسه ظاهرة تاريخية بهذا المعنى، والسنّة الشريفة كذلك، وفي مذهب مثل المذهب الإمامي لا يمكن تناسي التاريخ المتعلّق بأئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ لأنّ هذا التاريخ يشكل جزءاً من وعي الدين نفسه وفق الأصول الاعتقادية لهذا المذهب.

والشيء المهم هنا هو كيف نستطيع أن نجعل من دراسة التاريخ مادّةً نهضويّة لا عنصراً من عناصر تخلّف الأمّة؟ كيف يمكن أن يكون فتح مغاليق القضايا التاريخية مفتاحاً لتحرّر الأمّة من مختلف أشكال تزييف الوعي بدل أن يكون قفلاً يغلق عقل الأمّة بالتاريخ وللتاريخ فقط؟ هنا تكمن مهمّة المفكّرين والنهوضيين والعلماء والدعاة المخلصين، وأعتقد أنّ هناك من يريد لنا أن نمارس قطيعة مع التاريخ، وفي ذلك أعظم الضرر على أمّة مثل أمتنا الإسلامية والعربية التي بُنيت مقوّماتها وعناصر تماسكها على التاريخ، فالقطيعة ـ ولا أقل من

اللحظة الحاضرة ـ تعني تمزيقاً لكلّ أنواع اللحمة الاجتماعيّة، وتفتيتاً لكلّ أشكال الالتزام الديني والأخلاقي والقيمي وغير ذلك.

ما يبدو لي أنّ التاريخ يجب أن يُقرأ، ومن حيث المبدأ لا يحقّ لأحد أن يمنع الناس من قراءة التاريخ كما تراه مناسباً، ولكي أكون واضحاً ومنسجماً مع نفسي أرى أنّه حتى الشيعة لا يصحّ منهم منع الناس من ممارسة قراءة نقديّة ـ بطريقة علمية وأخلاقيّة ـ حتى لتجربة أئمّتهم، ما دام الآخر لا يرى لهم القداسة والإمامة، ومن حقّهم الردّ عليه ونقده والدفاع عمّا يرونه صحيحاً. كذلك الحال في قضية الصحابة عند أهل السنّة، حيث لا معنى لكمّ الأفواه عن نقد من لا يراه الآخرون عدلاً ولا معصوماً ولو كنت تراه أنت كذلك.

والمهم هنا هو التمييز بين حالتين، فنحن مع القول بعدم تجريح رموز الطرفين، لكنّ عدم التجريح لا يعني عدم النقد، فمن حقّنا أن ننتقد أيّ شخص غير معصوم في فعل فعله أو قول قاله لا نراه صائباً، لكنّ التجريح ممنوع ولو بالعنوان الثانوي، ومنع التجريح مقدّمة لتقارب المسلمين، وبهذا نتحمّل من جهة مسؤوليّة إقناع بعض المسلمين بعدم تجريح رموز الآخرين، ومن جهة ثانية نتحمّل مسؤولية إقناع الفريق الآخر ومحاولة ترويضه على تقبّل نقد الصحابة والتابعين وأمّهات المؤمنين. فالمهمة مزدوجة لتحرير العقل من الاستلاب الفكري هناك والعقدة التاريخية هنا.

وقناعتي هي أنّ أكبر خطر يتهدّد العقلاء في السنوات الأخيرة هو الانجرار خلف المذهبيين والحرفيّين ودعاة الفتن المذهبيّة، ونجاح هؤلاء التكفيريين ودعاة سفك الدماء في استدراج عقلاء المسلمين إلى نوعية مساجلاتهم، فنحن نسقط الوعي العقلاني عندما نجرّه إلى هذا النوع من الاستفزاز، وينبغي أن

يكون بيننا من لا يستفزّ؛ كي لا يستدرج، بل يحسب الأمور بطريقة أفضل من أن يثيرنا تصريح هنا وآخر هناك أو يثيرهم قول هنا وآخر هناك.

نحن بحاجة إلى عودة خطاب العلماء: محمّد باقر الصدر، ومرتضى مطهري، ومحمّد عبده، وموسى الصدر، ومحمود شلتوت، ممّن ترفّع عن الانجرار خلف المهاترات المذهبيّة. والمطلوب أن ندرس التاريخ دراسة حضاريّة تنهض بالأمّة لا دراسة طائفيّة منغلقة أو متعصّبة أو مزيّفة، تقلب عناصر نهوض الأمّة إلى مقوّمات انحطاطها وتراجعها.

وبهذه المناسبة نطالب كلّ القانونيّين والحقوقيّين في العالم الإسلامي من الذين يسعون لوضع قوانين للحدّ من ألوان التجريح المذهبي في بلادنا الإسلاميّة، أن يضعوا تمييزاً دقيقاً بين النقد والتجريح، حتى لا تُستغل القوانين والمفاهيم والمقولات استغلالاً سلبيّاً، فينحر النقد الذي يعبّر عن حرية الفكر على مذبح الحدّ من التجريح وإهانة المقدّسات والعكس هو الصحيح، وحذار من أن يسدّ باب الاجتهاد في التاريخ بحجّة فوضى الاشتغال على القضايا التاريخية، كما سدّ يوماً ـ على ما هو المعروف ـ باب الاجتهاد في العلوم الشرعيّة.

٢١٣ ـ موقف المتديّن غير المتخصّص من الخلافات الفكرية والعقديّة السائدة

السؤال: إنني أواجه مشكلة، وهي أنّني أقف في المسائل العقائدية التفصيليّة حائراً بين الاختلافات التي تقع ما بين العلماء، ولست من أهل الاختصاص لكنّني مطّلع على هذه الأمور بشكل جيّد تقريباً، فإذا أردت أن أختار هذا الرأي كنت خائفاً، وإذا أردت أن أختار الرأي الآخر كنت كذلك، ويأتينا الشيخ الفلاني فيقدّم الأدلّة فنقتنع بها، ثم يأتينا الشيخ الآخر فيقدّم أدلةً على النقيض

فنرى كلامه مقنعاً، فما هي وظيفتنا في هذه الحال؟ وهل نعمل بما هو المشهور بين المسلمين أو في المذهب الواحد أم نعمل بما نستحسنه مع أنّنا لسنا من أهل العلم والاختصاص؟

● من الطبيعي أن يواجه المتديّن الذي لا يملك تخصّصاً في الدراسات الدينية مشكلةً كبيرة في ظلّ الاضطراب الفكري الحاصل في المجتمعات الإسلاميّة اليوم، ولا يختصّ هذا الأمر بالقضايا العقائديّة، بل هو يمتدّ لقضايا التاريخ والفكر والفلسفة والثقافة، وفي هذه الحال أوّل ما ينبغي فعله ـ بتقديري المتواضع ـ هو نبذ العجلة والتسرّع في إصدار الرأي واتخاذ المواقف؛ لأنّ طبيعة الموضوعات الفكرية والعقائدية والتاريخية ونحوها تحتاج لتقليب وجوه الرأي والنظر بعين فاحصة في المعطيات المتعاكسة للتوصّل إلى نتيجة، لهذا أعتقد أنّه ينبغي على الجميع عدم الاستعجال لا بتبنّي فكرة ما ولا تبنّي نفي هذه الفكرة، بل المفترض الاطّلاع والمتابعة لو أحبّ، والاستماع إلى الأطراف المختلفة بذهنية منفتحة.

فإذا حصل للإنسان أن اطّلع على جميع معطيات الموضوع بحيث يتمكّن ـ من الناحية الموضوعية ـ من أن يصدر حكماً في القضيّة التي لا تقليد فيها، فيمكنه تبنّي رأي والدفاع عنه إذا حصل على يقين به وعلم، وإلا فليس عليه ولا له حسم اختيار موقف، وإنّما يمكنه ترجيح موقف على آخر أو القول بأنّ هذا الرأي يبدو لي أنسب من ذلك دون أن يحسم المواقف والنتائج أو يتطرّف لقول أو ينحاز لرأي بشكل قاطع.

وعبر هذه الطريقة يتمكّن المتديّن من تجنّب التورّط في القول بما لا علم له به من جهة، مع المشاركة بدرجة معيّنة في الجدل والحوار الدائر في القضايا الفكرية

والمعرفية الدينية السائدة من جهة ثانية. قال تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**﴾ (الإسراء: ٣٦)، بناء على شمول هذه الآية الكريمة لما نحن فيه، وجاء في خبر عبد العظيم الحسني، عن علي بن جعفر، عن أخيه الإمام موسى الكاظم عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام ـ في حديث ـ قال: «ليس لك أن تتكلّم بما شئت؛ لأنّ الله عز وجل يقول: ولا تقف ما ليس لك به علم» (جامع أحاديث الشيعة ١: ٩٩). وقد تعرّض الفقهاء المتأخّرون لموضوع مهمّ في ثنايا حديثهم عن حكم الكذب، فقالوا: هل يجوز القول بغير علم؟ وهل يعدّ القول بغير علم من الكذب أم أنّ الكذب هو القول بما نعلم خلافَه ونقيضَه؟ وقد اتفقت كلمة من بحث في هذا الموضوع على أنّ القول بغير علم في المسائل الدينية لا يجوز أبداً، سواء سمّيناه كذباً أم لم يصدق عليه اسم الكذب، وكان بحثهم ونقاشهم في حكم القول بغير علم فيما لا يتصل بشؤون الدين، كأن تقول بأنّ فلاناً موجود الآن في مكان عمله وأنت لا تعلم هل هو موجود أم لا، فالحذر كلّ الحذر من أن ننتصر لزيد أو عمرو قبل أن تكون الصورة واضحةً لدينا، وإلا حوسبنا على ذلك يوم القيامة.

وأمّا الحديث عن أقليّة وأكثريّة وعن المشهور وما هو خلاف المشهور، بحيث ينحاز الإنسان للرأي الفلاني؛ لأنّه يمثل الموقف التراثي أو لأنّه يمثل الموقف السائد، أو ينحاز للرأي الآخر؛ لأنّه جديد ويحوي تجديداً ونقداً وثورةً على التراث وإبداعاً في الفكر و.. أو الرجوع في حسم هذه الأمور إلى مرجع التقليد بحيث كلّ ما يقوله مرجعي في التقليد من قضايا عقديّة أو فكريّة أو ثقافيّة أو تاريخية فهو المعتمد وغيره لا حجّة فيه، فهذا كلّه لا أساس له من الصحّة إذا لم يحصل للإنسان منه علمٌ ويقين بالموضوع الذي يبحث عنه؛ لأنّ القضيّة العقديّة

مثلاً لا قيمة للشهرة فيها ما دامت موضوعاً اجتهاديّاً، ولا قيمة لكلّ تلك الكلمات الرنّانة في التجديد والإبداع ما لم يقدّم لك مدّع التجديد دليلَه فيقنعك به اقتناعاً واعياً لا اقتناعاً اندفاعيّاً وشعاريّاً، فقد كفينا اللهث خلف الشعارات الكبيرة.

وأمّا قضية الرجوع إلى المرجعيّة الدينية، فهذا من الخلط الشائع بين الناس، فإنّ المرجع يرجع إليه ـ بنحو يصبح قوله ملزماً ـ في خصوص الأمور الفقهية العمليّة، ولا يوجد لدينا مرجع في العقائد أو التاريخ يلزم الناس برأيه، وإنّما يوجد مرجع في التاريخ والعقائد بمعنى الرجوع إليه للاستفادة من علمه، بحيث لو اقتنعنا بما قال اخترنا قوله، وإلا فلسنا ملزمين بقوله، وهذا من الأخطاء الشائعة بين الناس في نهج تعاملهم مع مراجع التقليد، حيث لا يقبل مراجع التقليد أنفسهم في أبحاثهم العلميّة مثل هذه المرجعيّة، وإن مورست عفوياً في الوسط الاجتماعي للناس.

وأختم بضرورة عدم الاستسلام للأمزجة والانفعالات في هذه القضايا من أيّ جهة جاءت، فقد ورد في خبر أبي عبيدة الحذاء، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «والله إنّ أحبّ أصحابي إليّ أورعهم وأفقههم وأكتمهم لحديثنا، وإنّ أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم للذي إذا سمع الحديث يُنسب إلينا ويروى عنّا، فلم يقبله اشمأزّ منه وجحده وكفّر من دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا أسند، فيكون بذلك خارجاً عن ولايتنا»، وهذا معناه أنّه من الضروري أن يعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه من هذه القضايا، ولا نحكم بالسوء على بعضنا، ونحتكم في خلافاتنا للغة المنطق والحوار ومرجعية الكتاب والسنة والعقل.

٢١٤. ما هو الموقف من الكتب المذهبية التراثية: هل هو طمسها أم تصحيحها ونشرها؟

السؤال: ما هو رأيكم بطباعة أو إعادة طباعة وتصحيح كتب التراث المذهبي التي تحوي تطرّفاً طائفيّاً ومذهبيّاً؟ وسؤالي لا يختصّ بمذهب معيّن، بل يستوعب كلّ المذاهب.

● من الناحية المبدئيّة ليس هناك مانع من الاشتغال على هذه الكتب، بل لا يصحّ طمس التراث مهما كان الأمر، فهذا تراث ثقافي إسلامي ينبغي أن يظلّ متوفّراً بنسخه المصحّحة في أيدي الباحثين والمؤرّخين وأهل العلم والتحقيق، ولست مقتنعاً بالرأي الذي يذهب إلى حظر هذه الكتب وطمرها ونسيانها؛ لأنّ في ذلك جناية على التاريخ والتراث.

لكنّ القضيّة تتصل بطريقة نشر هذه الكتب، والجهة التي تقوم بنشرها فيما يُعرف عنها وعن سياستها وأفكارها وموقعها بحيث يفهم نشرها لهذه الكتب بمعنى سلبي أو غير سلبي، وكذلك لابد من النظر في توقيت النشر، أو الاشتغال الإعلامي عليها، أو محاولة استغلالها، فهذا هو الذي لا يصحّ، بل ينبغي مراعاة هذه الأمور لاسيما في ظلّ ارتفاع منسوب التوتر الطائفي في العالم الإسلامي.

ولابد من نشر وعي ثقافي يؤكّد أنّ كتب التراث لا تعبّر كلّها بالضرورة عن واقع اعتقادات المذاهب اليوم، وأنّ هذه الكتب هي محلّ نقاش حتى عند أبناء المذهب الواحد في العادة، وأنّه ينبغي محاكمة المذاهب وفقاً لما تعتقده اليوم؛ لأنّ أغلب المذاهب الإسلامية حصل على معتقداتها وآرائها تحوّلات وتغيرات ينبغي أن تلاحظ لمحاكمة أبناء كلّ مذهب وفق الآراء التي يختارها أبناؤه اليوم، لا وفق

الآراء التي اختارها علماؤه قبل ألف عام ثم هجروها فيما بعد.

٢١٥. مشاكل النظام السياسي بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي؟

السؤال: نصاب أحياناً بالحيرة فيما يتعلّق بالنظام الأفضل، ففي السابق كان الكثيرون يمتدحون النظام الديمقراطي على مستوى الحريات وحقوق الإنسان والتقدّم العلمي والسياسي والاقتصادي، أما الآن وبعد الانهيارت الكبرى في الغرب أصبح بعضهم لا يفرّق بين الأنظمة الاستبدادية غير الدمويّة وهذه الأنظمة إلا على المستوى النفسي للأفراد الذين يعيشون في النظام الديمقراطي، حيث يقولون بأنّ الفساد وإهدار الأموال والغشّ و.. موجودة في النظامين، بل وحتى على مستوى الحريات يقولون بأنّ الأنظمة الغربية ديكتاتوريّة وليست حقيقيّة، وأنّ هناك عشرات الأساليب التي يتلاعب بها على الديمقراطيّة. في المقابل يطرح سؤال جادّ حول النظام الإسلامي، وهو: أين الأنموذج الذي تتكلّمون عنه؟ وما هو الأنموذج الأصلح بين النماذج المطروحة؟ وسؤالي هو هل تلاحظون شيخنا العزيز أنّ هناك مشاكل في النظام السياسي الغربي والإسلامي أم لا؟

● لا يمكن الحديث ببساطة عن النظام الأصلح، وأفضّل أن نتحدّث بصيغة النظام الأقلّ ضرراً فيما يبدو لنا، كما ومن الصعب الحديث باستيعاب عن نقاط الضعف في الطروحات الفكرية لقضايا السلطة، لكنّني أودّ أن أشير إلى ما يلي وأكتفي به:

أولاً: أعتقد أنّ الغرب نظر بشكل جيّد لقضية السلطة، لكنّه مازال يواجه مشاكل، أبرزها:

المشكلة الأولى: أخلاقية الفعل السلطوي، فلم يشتغل على البعد التربوي في ممارسة السلطة، وإنّما استعاض عنه بنظام توازن القوى الذي يفرض نفسه على السلطة، بحيث يرغمها على الاعتدال وعدم الظلم؛ إذ يقولون مثلاً: كلّما كان الشعب أقوى ـ من خلال نفوذ ما ينتج عن مشاركاته الانتخابية مثل المجلس النيابي، أو مؤسّسات المجتمع المدني ـ كانت الدولة عادلة، من هنا منحوا الشعب سلطات، مثل سلطة البرلمان وسلطة الإعلام وسلطة هيئات المجتمع المدني. وابتعاد السلطة عن المفهوم الأخلاقي الذي تأتي به نظريّة المصلحة في العقل الغربي سيؤدّي ـ على المدى البعيد ـ لتحايل الإنسان على القانون، وقدرته على التفلّت من التوازنات، أو السعي لذلك على الأقل؛ لأنّ دوافعه الذاتية مصلحيّة وغير أخلاقيّة بالمعنى الديني.

المشكلة الثانية: ازدواجية النظريّة والتطبيق، حيث شاهدناها عند الغرب في علاقته بما هو خارج الحدود الوطنية. في علاقته بأفريقيا، وفي علاقته بالشرق ـ لاسيما الأوسط ـ حيث وضعت تجربته الطويلة مع الخارج العالَمَ أمام مأزق خطير في ممارسة السلطة على العالم، حتى لو نجح الغربي في إدارة ممارسة السلطة داخل وطنه.

ثانياً: أما على الصعيد الإسلامي، فقضيّة السلطة تمّ التنظير لها بشكل جيّد، لاسيما خلال القرن الأخير، لكنّها واجهت مشاكل أيضاً، وأكتفي بالإشارة إلى مشكلتين:

المشكلة الأولى: وهي على العكس من المشكلة الغربيّة، حيث اقتصرت النظريّة الإسلامية في الغالب على عدالة الحاكم، وركّزت على شروط الإمام، وأشعرت المسلم بأنّ الإمام إذا كان عادلاً في شخصه وتقيّاً وورعاً كانت الدولة

عادلة، فاستعيض عن عدالة الدولة بعدالة الإمام؛ نظراً لوجود منطق فردي في التعامل الفقهي الإسلامي غالباً، وكان ينبغي الجمع بين النظرية الغربية والنظرية الإسلامية، أي بين عدالة الفرد المنبعثة من النزعة الأخلاقية التي يمكن للدين أكثر من غيره أن يوفّرها في أعماق الروح الإنسانية، وبين عدالة الدولة التي تنشأ ـ إضافةً إلى عدالة القوانين ـ من توازن السلطة، الذي يساهم في فرض العدالة بشكل تلقائي ومجتمعي.

المشكلة الثانية: فكرة الطاعة التي هيمنت على الثقافة السلطوية في الإسلام، في مقابل فكرة الحقّ التي سيطرت على الثقافة الغربيّة. وأعتقد أنّ الجمع بين الفكرتين يمكنه أن يؤدّي إلى بعض الحلحلة في خلق ثقافة تدفع الفرد العادي للإحساس بحقّه وأنّه يَحْسُن له المطالبة بحقوقه في الإدارة السياسيّة، وأنّ ذلك ليس عيباً أو جريمة، بل هو استدعاء طبيعي لإنسانيّته في بُعدها الاجتماعي، وخلق ثقافة أخرى تدفعه لإطاعة السلطة والالتزام بالقانون، بوصف ذلك مصلحةً عامة ولو كان على حساب مصالحه الشخصية الذاتية. وكذلك الحال في خلق ثقافة أنّ السلطة وظيفة وليست منصباً، فهي تكليف وليست تشريفاً، بما يعطي الحاكم وضعاً مختلفاً.

٢١٦ ـ هل يمكن التنظير لاجتهاد كلامي أو ثقافي؟

السؤال: هل يمكن الحديث أو التنظير لاجتهاد كلامي أو اجتهاد ثقافي؟

● يمكن ذلك، بل هو ضروري لاستمرار حركة التقدّم والنموّ العلمي في المجتمع الديني والإسلامي، وقد دعوتُ مراراً وتكراراً لفتح باب الاجتهاد في القضايا الكلاميّة وعدم تحويلها إلى مساحات محرّمة على العقل، بل هي أجدر

بأن تكون اجتهاديةً؛ نظراً إلى عدم وجود تقليد فيها على ما هو المعروف بين العلماء، ومن الضروري هنا أيضاً منح المجتهد العذرَ على تقدير الخطأ وفقاً لرؤية فلسفية في ذلك، تعرّضنا لها في غير واحدةٍ من كتاباتنا لا سيما كتاب (التعدديّة الدينية)؛ لأنّ هذا العذر هو الذي يوفر البيئة الصحيّة الدافئة للإبداع في المجالات الكلامية والفلسفيّة.

وإذا كان باب الاجتهاد في الفقه مفتوحاً ومع ذلك لم يؤدّ إلى انهيار الفقه وعلوم الشريعة، بل طوّرها ونمّاها وأحكمها وقوّاها رغم تعدّد الرأي الكثير في مجال الفقهيّات، وكان الفقه أنموذجاً حيّاً أمامنا يحكي عن أنّ فتح باب الاجتهاد يفضي إلى التنمية والتقدّم لا إلى الانحراف والتراجع، فإنّ الحال كذلك في الاجتهاد الكلامي والفلسفي والفكري عموماً، إذ من شأنه تطوير العلوم الدينية والفكر الديني، ولا داعي لأن نعيش القلق والخوف دائماً من اجتهادات غير سويّة قد تؤدّي إلى انحرافات عقائديّة.

٢١٧. مدرسة النصّ وغياب مركزيّة العقل

السؤال: ماذا تقصدون في بعض أبحاثكم حين تقولون بسلب محورية العقل عن النصيّة الدينية؟

● المدارس النصيّة لا يكون العقل فيها هو المركز، بمعنى أنّه لا يمثل محوراً يستبدّ بالخروج بالنتائج، بل المركز فيها هو النصّ الذي يدور العقل حوله؛ لفهمه وإدراك مراداته ورسائله، فسلب محورية العقل عن الاتجاه النصّي لا يعني سلب العقل عنه، بل يعني أنّ العقل لم يعد المركز، وإنّما صار النصّ أو صار النص والعقل معاً عند بعض الاتجاهات.

٢١٨. هل النهي عن القياس الحنفي يشمل المنهج التعقّلي بأجمعه؟

السؤال: ألا يمكن أن يقال: إنّ النصوص الرافضة للقياس الحنفي هي بعضٌ من رفض أهل البيت عليهم السلام للمنهج التعقّلي؟.. إلا أن يقال بأنّ هذه النصوص ميّزت بين مساحتين: المساحة التشريعية والمساحة التكوينية، فإنما رفضت التعقّل في المساحة الأولى.

● غاية ما تدلّ عليه نصوص رفض استخدام القياس ـ لو قبلنا بفهمها فهماً يتجاوز الإشارة للواقع التاريخي الذي كانت تحكي عنه في القرن الثاني الهجري ـ هو النهي عن استخدام المنهج الظني أو غير الموضوعي في الوصول إلى نتائج، بلا فرق في ذلك بين المجال التشريعي والمجال التكويني؛ لأنّ نصوص النهي عن القياس لا تخلو من عمومات ومطلقات تتعدّى الإطار التشريعي؛ لأنّها تحكي عن أنّ الدين إذا قيس مُحِق، والدينُ لا يختصّ بالتشريعيات، وإلا فإذا أمكننا بالمنهج التعقّلي الوصول إلى يقين منطقي وموضوعي، فلا تكون أدلّة النهي عن استخدام القياس شاملةً لهذا المورد، بلا فرق بين المجالين التشريعي والتكويني.

٢١٩. أصالة الله أم أصالة الإنسان؟

السؤال: كيف نوفّق بين أن نعتقد بأنّ الأصالة للإنسان مع الإسلام أو النصّ القرآني؟

● أعتقد أنّه لا يمكن التوفيق بين أصالة الإنسان وأصالة الله؛ لأنّ الدّين بشكل عام يرى الأصالة لله تعالى، ولا يمكن أن يتنازل عن هذا المبدأ؛ لأنّه يستبطن ـ بشكلٍ أو بآخر ـ الاقتراب من روح الشرك بمراتبه المختلفة، لكن

يمكن التوفيق بين كون الأصالة لله تعالى واحترام الدين لإنسانية الإنسان، إلا أنّ ذلك أيضاً يحتاج إلى اجتهاد كلامي وفقهي جديد، يمكنه أن يوفّر مثل هذه النتيجة دون أن يتلاعب بالنصوص الدينية أو يلوي عنقها، وهو أمرٌ ليس بالسهل أو البسيط، والتبسيط فيه ليس سوى محاولة لتسطيح الوعي؛ لأنّ المشكلة عميقة.

٢٢٠. قصص الغرائب والكرامات والموقف منها

السؤال: كثيراً ما نسمع في حياتنا اليومية أنّه قد حصلت الكرامة الفلانية لشخص معيّن أو لشهيد أو في مقام أحد المعصومين أو الأولياء أو في مسجدٍ معيّن، ويتناقل الناس هذه القصص والكرامات بكثرة ويبني بعضهم عليها ويروّج لها الخطباء والمنبريّون، ولكن هناك من يرفضها جملةً وتفصيلاً، ويقول بأنّها خرافات وأوهام، فما هو رأيكم في ذلك؟

● الحوادث الغريبة غير المألوفة ـ سواء كانت كرامات أم شيئاً آخر ـ أمرٌ ممكن لا مانع منه، والله سبحانه على كلّ شيء قدير، وكرمه وفير، إلا أنّ تصديق كلّ ما يطرق السمع أو تكذيب ذلك بالجملة غير صحيح، فلا ينبغي أن يحمل الإنسان موقفاً مسبقاً من هذه القضايا يسقطه على أيّ حدثٍ يسمعه، بل لابدّ للمؤمن الواعي ـ قبل أن يصدّق أو يكذب ـ أن يدرس الموضوع ويتحقّق منه ويحمل ذهنيّة علميّة وعقلاً هادئاً متأنيّاً، فإذا ثبت له بشواهد مقنعة صحّة ذلك فبها، وكذلك إذا ثبت له بشواهد مقنعة كذب هذا الأمر أو اشتباه الناقلين أو المشاهدين، وفي غير ذلك عليه أن يضع المسألة في دائرة الإمكان، ولا يرتب عليها أيّ أثر لا سلباً ولا إيجاباً.

٢٢١. قصّة بلقيس ودلالاتها في قضايا المرأة

◄ السؤال: بالنسبة لقصة الملكة بلقيس، هل يمكننا الاستدلال بها على رجاحة عقل المرأة وأنها مؤهلة لتحمّل مسؤوليات الحكومة والولاية؟ خاصة أنّ الله سبحانه لم يذمّ ملكها ولا مجتمعها الذي قبل بها حاكمة عليه.. لكنّه سبحانه لم يمدح ملكها بكلمة صريحة منه تعالى، بل المديح جاء على لسان قومها المشركين؟

● إنّ قصّة بلقيس تدلّ على أنّ المرأة لها عقل عملي كالرجل، لكنّها لا تدلّ على الأرجحيّة، كما لا تدلّ على الأنقصيّة. كما تدلّ القصّة على إمكانية إدارة المرأة للمجتمع بطريقة عقلانيّة، أمّا أكثر من ذلك كالاستدلال بها على جواز تولّي المرأة السلطةَ السياسية العليا في الدولة الإسلاميّة فيبدو لي صعباً.

القسم الخامس

التاريخ والسيرة

٢٢٢. مدى صحّة رواية الشيخ الصدوق التاريخية في مولد الزهراء عليها السلام

☚ السؤال: جاء في (أمالي) الشيخ الصَّدوق، ما يلي: المجلسُ السابع والثمانون، مجلس يوم الجمعة الثامن والعشرين من رجب سنة ثمان وستّين وثلاثمائة. حدّثنا الشيخ الجليل أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى ابن بابويّه القمّي رضِيَ الله عنه، قال: حدّثنا الحسين بن علي بن أحمد الصّائغ، قال: حدّثنا أبو عبد الله أحمّد بن محمّد الخليلي، عن محمّد بن عليّ بن أبي بكر الفقيه، عن أحمد بن محمد النّوفلي، عن إسحاق بن يزيد، عن حمّاد بن عيسى، عن زرعة بن محمّد، عن المفضَّل بن عمر، قال: قلتُ لأبي عبد الله الصّادق عليه السلام: كيف كان ولادة فاطمة عليها السلام؟ فقال: «نعم، إنّ خديجة عليها السلام لمّا تزوّج بها رسولُ الله صلّى الله عليه وآله هَجَرَتْها نسوةُ مكّة، فَكُنَّ لا يدخُلنَ عليها، ولا يُسَلِّمنَ عليها، ولا يترُكنَ امرأةً تدخلُ عليها، فاستوحَشتْ خديجةُ عليها السلام لذلك، وكان جَزَعُها وغمُّها حذراً عليه صلّى الله عليه وآله. فلمّا حملت بفاطمة، كانت عليها السلام تُحدِّثها من بطنِها وتُصبّرُها، وكانت تكتمُ ذلك من رسول الله صلّى الله عليه وآله، فدخل رسولُ الله يوماً فسمع خديجة تُحدِّث فاطمة عليها السلام، فقال لها: يا خديجة، مَن تُحدِّثين؟ قالت: الجنين الذي في بطني يُحدِّثُني ويُؤنِسُني. قال: يا خديجة، هذا جبرئيل يُخبرني

أنّها أُنثى، وأنَّها النَّسلة الطّاهرة المَيمونة، وأنّ الله تبارك وتعالى، سيجعل نَسلي منها، وسيجعل من نسلها أئمّةً ويجعلهم خلفاءَه في أرضه بعدَ انقضاءِ وحيِه. فلم تزَل خديجة عليها السلام على ذلك إلى أن حضرت ولادتُها، فوجّهت إلى نساء قريش وبني هاشم: أنْ تعالَين لِتَلِين منّي ما تلي النِّساءُ من النساء، فأرسلنَ إليها: أنتِ عصيتِنا، ولم تقبلي قولَنا، وتزوّجْتِ محمّداً، يتيمَ أبي طالب فقيراً لا مالَ له، فلسنا نَجيءُ ولا نِلي من أمرك شيئاً، فاغتمّت خديجةُ عليها السلام لذلك، فبَينا هي كذلك إذْ دخلَ عليها أربعُ نِسوة سُمر طِوال، كأنّهنَّ من نساء بني هاشم، ففزعت منهنّ لّما رأتهن، فقالت إحداهنّ: لا تحزني يا خديجة، فإنّا رُسلُ ربِّك إليك، ونحن أخواتُك، أنا سارة، وهذه آسية بنت مزاحم، وهي رفيقتُك في الجنّة، وهذه مريم بنت عمران، وهذه كلثوم أختُ موسى بنِ عمران، بعثنا اللهُ إليك لِنَلي منك ما تلي النّساءُ من النّساء، فجلست واحدةٌ عن يمينِها، وأُخرى عن يسارِها، والثالثة بين يدَيها، والرّابعة من خَلْفها، فوضعت فاطمة عليها السلام طاهرةً مطهّرة. فلمّا سقطت إلى الأرض أشرقَ منها النّور حتّى دخل بيوتاتِ مكّة، ولم يبقَ في شرقِ الأرض ولا غربِها موضعٌ إلّا أشرقَ فيه ذلك النّور، ودخل عشرٌ من الحور العين؛ كلُّ واحدةٍ منهنّ معها طستٌ من الجنّة، وإبريقٌ من الجنّة، وفي الإبريق ماءٌ من الكوثر، فتناولَتها المرأةُ التي كانت بين يدَيها فغسلتها بماء الكوثر، وأخرجت خُرقتين بيضاوين أشدَّ بياضاً من اللّبن، وأطيب ريحاً من المِسك والعنبر، فلفَّتها بواحدة وقنَّعتها بالثّانية، ثمّ استنطَقَتْها فنطقتْ فاطمة عليها السلام بالشّهادَتَين، وقالت: أشهدُ أنْ لا إله إلّا الله، وأنّ أبي رسول الله سيِّدُ الأنبياء، وأن بَعْلي سيِّدُ الأوصياء، ووُلدي سادةُ الأسباط، ثمّ سلَّمت عليهنّ وسَمَّتْ كلَّ واحدةٍ منهنَّ باسمها، وأقبَلْنَ يَضحكنَ إليها، وتباشرت الحورُ العين، وبشّرَ أهلُ السّماءِ بعضَهم بعضاً بولادة فاطمة عليها

السلام، وحدَثَ في السماء نورٌ زاهرٌ لم ترَه الملائكةُ قبل ذلك، وقالت النِّسوة: خُذِيها يا خديجة، طاهرةً مطهَّرةً ميمونة، بورِكَ فيها وفي نسلِها، فتناولتْها فَرِحَةً مُستبشِرة، وألقمَتها ثَدْيَها فدرَّ عليها. فكانت فاطمة عليها السلام تَنمى في اليوم كما يَنمى الصبيُّ في الشّهر، وتَنمى في الشّهر كما يَنمى الصبيُّ في السّنة». (الشيخ الصدوق، الأمالي: ٦٩٠). شيخنا الفاضل: أرجو منكم أن تبيّنوا لي مدى صحّة هذا السند المنقول أعلاه بخصوصه، عندكم وعند السيد الخوئي، وشكراً.

● هذا الحديث ضعيف بالسند الذي ذكرتموه وورد في كتاب الأمالي، وذلك لعدّة جهات:

أولاً: إنّ الحسين بن علي بن أحمد الصائغ رجل مجهول، كما لم يوثقه السيد الخوئي (راجع: معجم رجال الحديث ٧: ٤٣).

ثانياً: إنّ أحمد بن محمد الخليلي الوارد في السند رجلٌ مهمل، لم يذكره أحد من علماء الرجال القدامى، ولا يعتبره السيد الخوئي ثقةً (راجع: معجم رجال الحديث ٣: ١٢٤).

ثالثاً: إنّ محمد (بن علي) بن أبي بكر الفقيه (والظاهر أنه ليس بإمامي) لم يرد له توثيق في كتب الرجال الإماميّة، ولهذا لم يذكره السيد الخوئي أساساً في كتابه، وكلّ شخص لا يذكره فليس له ذكر في الكتب الأربعة ولا في كتب الرجال عند الإماميّة.

رابعاً: إنّ أحمد بن محمد النوفلي الوارد في السند رجلٌ مجهول عند السيد الخوئي، واسمه الكامل: أحمد بن محمّد بن موسى بن عون بن عبد الله بن الحارث بن نوفل (راجع: معجم رجال الحديث ٣: ١١٤ ـ ١١٥).

هذا هو حال هذا السند عند السيد الخوئي، والسند عندي ضعيف أيضاً.

خامساً: إنّ البعد الغيبي في متن الحديث لا أرى فيه مشكلةً، فالله على كلّ شيء قدير وليس كثيراً على السيدة الزهراء عليها السلام أن تحاط بالكرامة والسؤدد، لكن جاء في متن الحديث أنّ نسوة مكّة هجرن السيدة خديجة، وهذا كلام يمكن التشكيك فيه، من حيث إنّ رجال المسلمين في تلك الفترة لم يكن قد هجرهم المشركون إلا عقب المقاطعة أواخر البعثة وقبيل وفاة خديجة وبعد ولادة السيدة الزهراء عليها السلام بسنوات، فكيف يعقل هجران النساء لخديجة لزواجها من محمّد؟! بل المفروض أنّها تزوّجت منه قبل البعثة، فما هو الموجب لهجرانهنّ لها عند زواجها منه؟! وقضيّة المال سيأتي الحديث عنها.

سادساً: إنّ ظاهر هذا الحديث أنّ النبي محمّداً صلى الله عليه وعلى آله وسلّم لم يكن يعرف بعلاقة خديجة مع جنينها، وهذا لا يتناسب مع قول الذين يرون علم النبي بكلّ صغيرة وكبيرة في هذا العالم، وهذا إشكال نقضي عليهم.

سابعاً: هل يعقل حقّاً أنّ نساء بني هاشم هجرن السيدة خديجة وهجرتها كلّ النسوة أيضاً حتى عندما احتاجتهنّ للولادة؟ ألم تكن بينهنّ أيّ امرأة قد أسلمت بعد سنوات من البعثة الشريفة؟ ألم تكن في نساء قريش إمرأة مسلمة في ذلك الحين؟ ثم لو هجرتها نساء قريش فلماذا تهجرها نساء بني هاشم لزواجها من النبيّ، وهو من بني هاشم، ولم يقطع رجال بني هاشم علاقتهم بشخص النبي فكيف تقطع نساؤهم العلاقة بخديجة لأنها تزوّجت شخص النبي الهاشمي؟ وهل يمكن هذا في الثقافة العربية العشائريّة، وقد كان أبو طالب كفيل النبي وهو زعيم بني هاشم؟ هل كان يرضى بوقوع أمرٍ من هذا النوع؟ وهل كانت امرأةٌ هاشميّة ستجرؤ ـ في حياة أبي طالب ـ على أن تقول هذا الكلام: «وتزوّجْتِ محمّداً، يتيمَ أبي طالب فقيراً لا مالَ له»؟ بل في رواية نقلها لنا

الكليني والصدوق في (الكافي ٥: ٣٧٤، وكتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٩٧) تفيد أنّ الذي طلب خديجة لمحمّد من أهلها هو شخص أبو طالب ومعه وفدٌ من قريش!! فمن هذا حاله هل تجرؤ نساء عشيرته على فعل شيء من هذا القبيل؟ وإذا كانت لامتها بعض النسوة من صاحبات المال والجاه فهل يعقل أن تكون قد لامتها كلّ نسوة بني هاشم وقريش ومكّة بأنّه فقير؟ أفهل كان كلّ رجال مكّة أغنياء بمن في ذلك أزواج هذه النسوة؟ وهل كان يبلغ الحال بثقافة العرب أنّ المرأة الغنيّة لو تزوّجت بفقير لقاطعها أهلها والناس أجمعون، مع أنّ النصوص تحكي عن موافقة أهلها؟ فأيّ معنى لمقاطعتها لفقره؟! نعم يمكن أن يكنّ قد آخذنها لأيام، لكن بعد أن أصبحت زوجته هل من المنطقي استمرار القطيعة للفقر والحديث عن الفقر واليتم حتى بعد سنوات من البعثة الشريفة والزواج الكريم؟!

ثامناً: تقول الرواية بأنّ نوراً شعّ في كلّ بيوت مكّة، بل في كلّ بيوت العالم، وهناك قاعدة في علم التاريخ والحديث والفقه، وقد استخدمها الفقهاء كثيراً بمن فيهم السيد الخوئي، وهي قاعدة: (لو كان لبان) أو قاعدة: (ما تكثر الدواعي لنقله فلا يحتجّ بقليل نقله)، فلو حصل أمرٌ من هذا القبيل ألم يكن من المنطقي أن يتداوله المسلمون فيما بينهم، أو يحتجّون به على المشركين؟ فكيف لم ينقل لنا سوى برواية واحدة ضعيفة السند؟ ولو صحّ مثل هذا النور في كلّ العالم، فلماذا لم ينقله مؤرّخ أو كاتب أو شاعر أو غير ذلك، وهو ظاهرة غير متكرّرة على خلاف الخسوف والكسوف؟

والنتيجة: إنّ جملة الملاحظات السنديّة والمتنيّة المشار إليها، مع تفرّد الشيخ الصدوق بنقل هذا الخبر بسندٍ واحد، يوجب عدم إمكان الاعتماد عليه في إثبات

حدث تاريخي من هذا النوع. والعلم عند الله.

٢٢٣. ما هو موقفكم من كسر ضلع الزهراء؟ وما حقيقة ما أثير حولكم في ذلك؟

السؤال: أريد أن أعرف من سماحتكم حقيقة كسر ضلع السيدة الزهراء، وما أثير حولكم بسبب هذه القضيّة؟

● لا علم لي بشيء أثير حولي بشأن هذا الموضوع؛ لأنّني لم أشتغل عليه وأنشر فيه أساساً، غاية ما في الأمر أنّني أرى أنّ الخلاف في هذه القضيّة ليس عقائديّاً بل هو خلاف تاريخي، ووجهات النظر في هذا الموضوع حقٌّ مشروع للجميع لا يستدعي التكفير أو التضليل أو إخراج الناس من الدين أو المذهب أو اتهامهم بالتقصير أو الغلوّ في حقّ الأئمّة أو الإفراط والتفريط في حقّ الصحابة. وأساساً إنّني أعارض بشدّة فتاوى تكفير الناس أو الحكم عليهم بأنّهم ضالّون مضلّون، وأرى أنّ السبيل لمواجهة ما نراه ضلالاً هو الحوار والإرشاد وطرح الأفكار بقوّة المنطق والبحث العلمي، وليس هناك من هو مصون من النقد، مهما ادّعى الأصالة، ومهما ادّعى التجديد والحداثة. وقد أُشْبِعَت هذه المسألة وأمثالها بحثاً من قبل الكثيرين، فحريّ بنا الاشتغال بغيرها أيضاً.

القسم السادس

الأخلاق والعلاقات الاجتماعية

٢٢٤. ما هو الموقف من ثقافة الجوع التي ينظّر لها الأخلاقيون ويدعو المتصوّفة إليها؟

السؤال: روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ البطنَ لَيَطغى من أَكْلَة، وأقربُ ما يكون العبدُ من الله إذا خفَّ بطنُه، وأبغضُ ما يكون العبدُ إلى الله إذا امتلأَ بطنُه»، وروي عن رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم أنّه قال: «لا تميتوا القلوب بكثرة الطعام والشراب؛ فإنّ القلب كالزرع يموت إذا كثر عليه الماء»، وقال صلى الله عليه وعلى آله وسلّم أيضاً: «أديموا قرع باب الجنّة». قيل: وكيف نديم قرع باب الجنّة؟ قال: «بالجوع والظمأ». سؤالي: ما هو مدى صحّة هذه الروايات سنداً ومضموناً؟ وهل يركّز الإسلام على ثقافة الجوع؟

● الرواية الأولى وردت في الكافي (ج٦: ٢٦٩) بسندٍ صحيح، كما وردت في محاسن البرقي (ج٢: ٤٤٦) بالسند عينه. وأمّا الحديث الثاني فقد رواه الطبرسي في مكارم الأخلاق، ورواه غيره أيضاً ولكنّه يفتقر إلى سند، كما أنّه لا يُعلم مصدره، فالطبرسي متأخّر نسبيّاً، وقد جاء هذا الحديث في بعض كتب أهل السنّة أيضاً، وذكره ابن أبي الحديد في شرحه، وكذلك الزمخشري في ربيع الأبرار، وابن حمدون في التذكرة الحمدونية، والأبشيهي في المستطرف، وغيرهم، ولكنّ الجميع ذكره بلا بيان مصدره ولا سنده، ولم أقف له على أصل عند السنّة ولا

عند الشيعة. وأمّا الحديث الثالث الذي ورد أيضاً خطاباً لعائشة زوج النبي، فقد ذكره الأحسائي في عوالي اللئالي، وكذلك ابن ميثم البحراني في شرح نهج البلاغة، وهو حديث لم أعثر له على أصل ولا سند، وقد ذكره الملا علي القاري في كتابه (الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة) ناقلاً عدم العثور على أصلٍ له، وكذلك فعل العجلوني في كشف الخفاء.

وهذا النوع من الأحاديث نلاحظ تناقله في كتب الأخلاقيين والمتصوّفة، وقد وردت عشرات الروايات عند السنّة والشيعة في موضوع الطعام هذا، والمقدار الجامع المؤكّد بين هذه الروايات هو النهي ـ ولو بنحو الكراهة ـ عن كثرة الأكل والبطر والتملّي والتخمة ونحو ذلك، وفيها دعوةٌ للقصد في الطعام وعدم الإفراط فيه.

والذي يظهر لي بمراجعة روايات هذا الموضوع ـ والتي نقل جزءاً وافراً منها الحرّ العاملي في كتابه تفصيل وسائل الشيعة (ج ٢٤: ٢٣٩ ـ ٢٤٦)، ونقل بعضها في سنن الترمذي (ج٤: ١٨)، وكثيراً منها البيهقي في شعب الإيمان (ج٥: ٢٢ ـ ٤٩)، واعتماداً على منهج الوثوق الذي يأخذ بالمقدار المؤكّد من مضمون هذه النصوص ـ الذي يظهر لي هو النهي عن كثرة الأكل والانكباب على الطعام والشراب، وهو المستفاد أيضاً من التلويح القرآني، حيث قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَّ يُدْخِلُ الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ**﴾ (محمد: ١٢)، في إشارة إلى الانكباب على الطعام والمتعة تماماً كما هي الأنعام التي تظلّ عادةً مشغولة بالطعام والشراب كالبقر.

وليس هناك ما يثبت الترغيب في الجوع، فهذا المفهوم لا يشكّل قدراً متيقناً

من النصوص وفقاً لمنهج الوثوق بالأحاديث الذي هو المنهج الصحيح، وحتى الرواية الأولى هنا والتي هي صحيحة السند لا تدعو للجوع كما هي طريقة المتصوّفة، بل تدعو لخفّة البطن، وهو المفهوم المقابل لثقلها الدال كنايةً عن الامتلاء والشبع والتخمة والاشتغال بالطعام دوماً.

وما يبدو لي بنظري القاصر هو أنّ ثقافة هجران الدنيا ـ بمعنى الجوع وعدم الأكل على الطريقة الصوفية ـ هي ثقافة مخالفة للنصوص القرآنية الكريمة الدالّة على دعوة الناس للأكل والتمتّع بالطيبات دون طغيان، قال تعالى: ﴿**وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ (البقرة: ٦٠)، ﴿**وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (البقرة: ٥٧ ـ ٥٨)، ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾ (البقرة: ١٦٨)، ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا للهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**﴾ (البقرة: ١٧٢)، ﴿**وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾ (الأنعام: ١٤١ ـ ١٤٢)، ﴿**وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ**

الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف: ١٦٠ ـ ١٦١)، ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ (طه: ٨٠ ـ ٨١)، ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣١ ـ ٣٢) وغيرها من النصوص القرآنية والحديثية.

ورغم أنّ بعض هذه الآيات له مدلول عام من حيث كلمة (الأكل) أو ورد في حقّ بني إسرائيل، لكنّ الجوّ العام الذي يخرج به الإنسان من قراءة النصّ القرآني هو النهي عن الإسراف والطغيان ومنع الحقوق والتمتع كالأنعام، بحيث يعيش الإنسان هدفيّة التلذّذ بالطعام والشراب والجنس وغير ذلك، دون أن يكون له هدفٌ آخر. وليس في القرآن الكريم دعوةٌ للجوع، بل على العكس هي دعوة للأخذ بطيّبات الدنيا دون إسراف أو طغيان.

من هنا، نتحفّظ على بعض النصوص القليلة التي غالبها منعدم المصدر أو ضعيف السند، والتي تحثّ على ثقافة الجوع وترك الطعام والشراب، على أساس ما في هذه الثقافة من اقترابٍ من الله سبحانه، فإنّه لو كانت تجربة الفرد ناجحةً

على هذا الصعيد، فليس من الضروري أن يكون ذلك ثقافة قرآنية ودينية ثابتة.

نعم، إذا كان المقصود بثقافة الجوع هو الإتيان بأنواع الصوم، ومنه المندوب الثابت استحبابه، فهذا لا بأس به، لكنّ هذا لا يثبت ثقافة الجوع في وقت الإفطار، فليلاحظ ذلك، مع أنّ بعض أنواع الصوم المستحب يُبنى استحبابه على قاعدة التسامح في أدلّة السنن، كما هو واضح.

٢٢٥ـ ما هو الموقف من العادات التي يقوم بها المتديّنون ولا أصل لها؟

السؤال: ورد استحباب الوقوف عند ذكر لقب (القائم) للإمام صاحب الزمان ولم يرد في غيره، ولكن نجد الكثير من المؤمنين يقومون ويضعون أيديهم على رؤوسهم في كلّ مورد يذكر فيه الإمام. فهل مخالفتي لهذه الأفعال التي لم يرد استحباب بها يوقعني في محذور ما؟ وأحبّ أن أسألكم أيضاً حول مخالفتي لجميع العادات والمتوارثات التي يقوم بها المؤمنون، والتي ليس لها أيّ أصل شرعي، فهل هذه المخالفة أيضاً مطلوبة أم لا؟ أشكر حسن إجاباتكم على جميع أسئلتي، وفّقكم الله لكلّ خير.

● مخالفة العادات والتقاليد الدينية ـ إذا ثبت عدم صحّة مستندها ـ قضيّة لها حالات وظروف، ويمكنني توضيح ذلك باختصار على الشكل التالي:

أولاً: إنّ قولكم بأنّ هذه العادات ليس لها أصل شرعي، مفهومٌ يحتمل شيئين: أحدهما أنّه لا أصل شرعيّ لها على الإطلاق، والثاني أنّه لا أصل شرعيّ صحيح لها من وجهة نظركم أو نظر فريق من العلماء والباحثين، ففي الحالة الأولى يمكن أن نواجه الأمر بأنّ هذه العادات هي مخترعات شعبيّة لا أصل لها، ونحارب هذه الظواهر التي يتفق الجميع من العلماء والباحثين على عدم وجود

أصل لها. أمّا في الحالة الثانية فلا يصحّ أن نقصي اجتهادات الآخرين التي ترى أنّ هذه العادة أو تلك لها أصل صحيح عندهم، ويكون الموقف هنا هو الدخول في حوار علمي حول صحّة المستند الذي يعتمده الطرف الآخر الذي يدّعي وجود أصل شرعي لهذه العادة أو تلك. ما أريده هو التنبّه للفرق بين الحالتين.

ثانياً: إنّ مخالفة العادات تارةً تكون مسألةً شخصيّة ذاتية لا تترك أثراً على المسيرة الدينية، وأخرى تدخل هذه المخالفة في سياق عملية إصلاح ديني، أمّا لو صدرت هذه المخالفات من شخص لا تشكّل مخالفته أيّ صدى في الأوساط الدينية لا سلباً ولا إيجاباً، فهنا يمكن القول بأنّ القضية ستكون شخصيّةً بامتياز، فما دام غير مقتنع ـ لمبرّر شرعي ومنطقي ـ فمن حقّه أن يترك هذه العادة أو تلك، وليس من حقّ الآخرين سوى الدخول في حوار هادئ معه.

وأمّا لو وقعت هذه المخالفات في سياق عملية رفض وتمرّد على الانحراف السلوكي في المجتمع الديني من وجهة نظر صاحبه، فهنا يجب دراسة المصالح والمفاسد، فقد يكون التمرّد سلباً على مسيرة الإصلاح الديني في المنظورين القريب والبعيد، وقد يكون إيجابياً على المدى البعيد سلبيّاً في المنظور القريب، وقد يكون إيجابيّاً في المنظورين معاً، فتتبع القضيّة القراءة المتأنّية للأمور في هذا المجال، وفي أغلب الأحيان يكون التمرّد ظاهرةً صحيّة في لحظات تاريخية محدّدة ينبغي التربّص بها لمن يريد الإصلاح الديني.

٢٢٦. التوفيق بين طلب العلم الديني وتأمين العيش الكريم

السؤال: أعاني من صراع داخلي والسبب مادّي معيشي، فإني أعمل في مؤسّسة إسلامية في مجال تقني، وبحمد الله أتقنت العمل وأصبح لديّ خبرة في هذا العالم،

ومن جهة أخرى أتابع العلوم الدينية برغبة وعزم شديدين. فعملي من شأنه أن يوفّر لي قوتي وقوت عيالي، وطلبي للعلم يلبّي جزءاً من طموحي، وفي هذه المرحلة أدرس مع بعض الإخوة بإصرار، ولكنّ طلب العلم يأخذ كلّ تفكيري وكلّ همّي (طبعاً بلحاظ الغاية)، وأصبحت أفكّر بترك الوظيفة والتفرّغ للعلم، ولكنّ هذا سيسبّب لي الفقر، فمن جهة أحتاج إلى عملي، ومن جهة أطلب القرب من الله عبر باب طلب العلم، أرجو من سماحتكم النصيحة والتوجيه، وأنتم أهلٌ لذلك.

● إذا شعرتم من أنفسكم بمقدرتكم على تقديم خدمةٍ متميّزة للإسلام، من خلال طلبكم للعلوم الدينية، وكان حماسكم قويّاً لذلك، فينبغي السعي للتوفيق بين العمل وطلب العلم إذا أمكن ذلك، واليوم ـ وبحمد الله تعالى ـ صارت هناك مجالات كثيرة للعمل بالنسبة لطلاب العلوم الدينيّة، بما لا يُخرجهم عن دائرة طلب العلم، كالتحقيق والترجمة وتقويم النصّ والتنسيق مع المؤسّسات البحثيّة والتبليغية.

لكن إذا وجدتم عدم وجود إمكانية للجمع أيضاً بحسب المنطقة التي أنتم فيها، فيمكنكم التواصل مع الجهات المعنيّة في الحوزة العلميّة لتغطية وضعكم المادي، كما هي الحال في الحوزات العلميّة الكبرى، ولكنّ ذلك سوف يضيّق عليكم نمط عيشكم بقدرٍ ما؛ لأنّ المخصّصات التي تجعل لطلاب العلوم الدينية ـ حال كونهم غير متصدّين للشأن العام ـ تكون في العادة غير كافية، ويمكنكم التنسيق مع شخصيّات علمائية لها نفوذ، ويعرف عنها تقديم خدمات في هذا المجال، علّها تيسّر لكم أمركم في هذا الصدد.

ولكن قبل كلّ شيء، عليكم أن تتّكلوا على الله سبحانه، وتعلموا بأنّه إذا كان قصدكم خيراً وكانت نيّتكم له سبحانه، وكان الموقف الشرعي والأخلاقي

يتطلّب منكم التصدّي لطلب العلم الديني بحسب الحاجات الموضوعية المحيطة بكم وبحسب إمكاناتكم الشخصيّة، فإنّ الله سبحانه وتعالى يسهّل الأمر، ويفتح بوجهكم مغاليق الأمور، فكم من طالب علمٍ عاش ضنكاً من العيش ثم يسّر الله له، شرط أن تنتبهوا ـ ومنذ البداية ـ إلى أنّ أموال الخمس والزكاة ليست حكراً لطلاب العلوم الدينية، وأنّ على طالب العلم الديني أن يسعى ـ متى أمكنه ـ لتحصيل قوت يومه بالعمل الذي لا يتنافى مع طبيعة اهتماماته الدينية وتخصّصه العلمي، وأنّه إذا أراد الإنسان سلوك سبيل طلب العلم لله تعالى وحده، متحمّلاً المسؤوليات الحقيقية في هذا المضمار، لا لتحصيل المنصب الاجتماعي أو السياسي أو لجبي الأموال لمصالح شخصيّة، فإنّ الله عز وجل يفتح عليه ويوفّقه لكلّ خير، فإنّ هذا سبيل الأنبياء والمصلحين عبر تاريخ الإنسانية كلّها، والله هو الموفق والمعين.

٢٢٧ـ كيف تكون العلاقة مع الأهل غير الملتزمين بشكل صحيح؟

السؤال: نشأت في أسرة غير متديّنة أو ملتزمة، أقصى ما تقدّمه هو الصلاة والصيام الشكليين، وعليه فقد تربّيت تربية بعيدة عن الإسلام. ثم شاء الله أن يهديني إلى ما يحبّ، والآن أتابع الدروس الحوزوية بكلّ عزم وإرادة. والمشكلة أنني بعيد كلّ البعد عقائديّاً عن أهلي وأخواتي، ممّا يسبّب لي مشكلةً في التواصل معهم، فأودّ الاستعلام عن حدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة إلى أفعالهم، ففي كثير من الأحيان لا أستطيع تحمّل الظروف، وأفكّر في الحدّ من العلاقة معهم بشكل لا أقطع الصلة ولا أزيد عنها بشيء، خصوصاً وأنّ الوالدين أكثر من يرفض هذا الالتزام الذي أدعو إليه. أرجو من جانبكم النصيحة في هكذا ظروف.

● أعتقد أنّه من الضروري في البداية التمييز بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين العشرة بالمعروف التي أمر بها الكتاب العزيز في حقّ الوالدين، فالعشرة بالمعروف والصحبة بالحسنى شيء يختلف عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتناقض معه بالضرورة، وينبغي استخدام الوسائل التي تحقّق عملية الجمع بين الوظيفتين، وقد لفت نظري في تعبيركم أنّكم جعلتم البعد العقائدي بينكم وبين أهلكم وإخوتكم موجباً لمشكلة في التواصل معهم، فلو كانت المسألة مسألة سلوك يفرض عدم إمكان التواصل معهم، كشربهم الخمر بما يوجب عدم إمكان الجلوس على مائدتهم التي يشرب عليها الخمر مثلاً، لكان أمراً معقولاً ومتصوّراً، أما وأنّ البعد العقائدي يوجب القطيعة فهذا غير واضح، فإنّ العقيدة مسألة فكريّة ولنفرض أنّ لهم آراءً اعتقادية سلبية، لكن لماذا يؤثر هذا الأمر على موضوع العلاقات؟ فقد أمر القرآن الكريم بالعلاقات الطيّبة مع الوالدين ولو كانا مشركين، فكيف بها إذا كانا مسلمين!

والمشكلة الأساسيّة في حدود تصوّري هي أنّنا لم نتدرّب جيداً على التكيّف مع المحيط المختلف معنا، مع أنّه من الضروري أن نعرف أنّنا قد نواجه محيطاً يختلف معنا، بل قد يحاربنا ويضيّق علينا، فإذا رأينا أنّ هذا المحيط لا يستطيع أن يستجيب لنا فلنمرّر أفكارنا بطريقة هادئة ولنتجنّب التصادم معه بما يفضي إلى قطع العلاقة.

نعم، لو كانت عملية قطع العلاقة قراراً من الأهل بجرم التديّن منكم، وكان تديّنكم معقولاً غير منفّر، فلا مانع من القطع مادام قراراً من ذلك الجانب وليس منكم، بل عليكم إبداء الرغبة في التواصل دائماً ولو لم يكن لذلك نفعٌ منظور في المرحلة القريبة. وإذا وجدتم الأمور غير قابلة للحلّ عموماً فيمكنكم تخفيف

العلاقة بما يحفظها ويحول دون الوصول إلى تصادم قد يقطعها.

٢٢٨ـ موقف من بعض العادات الاجتماعية التي تقام في مثل عيد الغدير

السؤال: هناك عادات في بعض البلدان الإسلامية تقام في مناسبات دينية معيّنة، وأريد رأيكم فيها، مثل: المباركة للسادة الهاشميين في عيد الغدير، وإعطائهم مقداراً رمزيّاً من المال للناس، أنا شخصيّاً لا تعجبني هذه الأمور، فما هو رأيكم؟ وهل هناك في الدين شيء من هذه العادات؟

● لا يوجد ـ في حدود اطّلاعي المتواضع ـ أساس لمثل هذه العادات التي تحاول أن تُفهمنا أنّ مثل هذا العيد (عيد الغدير) هو عيد عشائري أو قبلي أو لأسرة معيّنة مهما كانت قيمة هذه الأسرة واحترامها في النفوس، مع أنّه عيدٌ لجميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم وانتماءاتهم.

وسبب مثل هذه الظواهر في الغالب هو أنّ الناس تتعامل بطريقة عفويّة وعلى أساس النوايا الحسنة والصدق العاطفي مع هذه الأعياد وأمثالها، وذلك من منطلق وعيها الاجتماعي والديني، فعندما يكون هذا الوعي الاجتماعي والديني محدوداً فهم يُسقطونه على فهمهم للقضايا الكبرى في الدين، فهل عيد الغدير عيد أسرةٍ حاكمة توارثت السلطة عبر الأجيال؟! هل هكذا نريد أن نفهمه للناس ونحوّله من مناسبة رسالية عظمى وذات مضمون إلى مناسبة اجتماعيّة قبلية وعشائرية وأسريّة؟ فهذا العيد هو عيد الهاشمي وغيره، وكما (أعيّد) على الهاشمي كذلك يفعل هو معي بلا فرق، ويجب رفع مستوى وعينا الديني والاجتماعي لتغيير مثل هذه الثقافات التي تحوّل القضايا الكبرى إلى نمط محدود وضيّق، تماماً كتحويل بعض خطابنا الديني لقضية كربلاء من قضية إنسانية دينية تضحويّة نهضويّة إلى قضية صراع أسري بين بني هاشم وبني أميّة،

داعمين في ذلك التحليلات التي تريدها الدراسات الغربية والاستشراقية، ومكرّسين المنطق القبلي الذي كان يريده بعض خلفاء بني أميّة أنفسهم أيضاً، مع كامل الأسف الشديد.

٢٢٩. هل الطلاق هو الحلّ بين اثنين تختلف طباعهما ويدوم صراعهما ويصعب توافقهما؟

السؤال: لي أخت قد عقدت زواجها على شاب منذ بضع سنين ولم يتمّ الزفاف بعد، والحال بينها وبين خطيبها في صراع دائم على كبائر الأمور وصغائرها، كما وأنّهما غير متديّنين، وبالكاد يؤدّيان الصلاة والصيام الواجبين. والطباع مختلفة تماماً بينهما، فهي ذات شخصية قويّة جداً وتواجه بشدّة، وهو ذو شخصية ضعيفة لا يحسن اتخاذ قرار، وهناك نفور قوي بينهما، ولا أرى لزواجهما من صلاح، فهل أنصحهم بالطلاق؟ نأمل من جانبكم النصيحة.

● من الصعب إصدار حكم حاسم في مثل هذه القضيّة قبل النظر في مختلف جوانب الموضوع والاستماع المباشر للطرفين بما يمكّن من مطالعة مديات الإصلاح بينهما وفرص التوفيق، لكنّني أعتقد ـ من حيث المبدأ ـ أنّ الأمور لو وصلت إلى هذا الحدّ بحيث جرّبت مختلف المحاولات من الطرفين دون أن يقع الانسجام، لعلّ من الأفضل هنا الانفصال، فليس مجرّد جمع الاثنين بعد خصام بدليل توفيقٍ بينهما وتصالح، بل قد يكون سعياً غير مقصود لتأزيم الأمور وتقريب الزيت من النار، فلابدّ من دراسة مديات التغيير في شخصيّتهما والاستعانة بالأشخاص المؤثرين عليهما، والعمل على أن يعتمدا درجة عالية من الصراحة والوضوح في تعيين الصلاحيات والحقوق والواجبات ومساحات نشاط وحقّ كل واحد منهما.

٢٣٠. ما هي ضرورات العمل الإسلامي اليوم والقاعدة العلميّة التي يُتكأ عليها؟

السؤال: شيخنا العزيز، بصراحة أنا حائر كيف أبدأ معك، ولو كنتَ بالعراق لقصدتك سعياً على الرأس قبل الأقدام للدراسة عندك، ولا أخفيك سرّاً، فقد قمتُ بتحميل دروسك على مشغّل mp٣ واستمعت إليها قبل يومين في طريقي لزيارة الإمام الحسين بالنصف من شعبان، ولا تحزن فقد زرت وصلّيت نيابةً عنك، اعترافاً منّي بجميل صنعك عندي. سيدي العزيز، أنا شخصٌ يحبّ الإسلام بحقّ وأتمنّى صادقاً خدمته بلا أيّ مقابل، ولكن لا أعرف من أين أبدأ، فقد طالعت كثيراً، وعندي رصيدٌ معرفيٌّ لا بأس به، ولكن أحتاج قاعدةً علميّة قوية أتكئ عليها في الدعوة للإسلام. هذا من جهة. ومن جهة أخرى أجد أنّ دورس الحوزة جافّة من منطق المظفر إلى فلسفة الملا صدرا، ولا أستطيع التعاطي معها بيُسر، رغم حبّي وميلي للأبحاث العقلية، فهل هناك حلّ لهذه الإشكالية؟ أي هل هناك منطق بديل عن المظفر أو كتاب فيه أمّهات مسائل المنطق التي يحتاجها الطالب، وكذلك الفلسفة، فهل يكفي فلسفتنا، وقس على بقية المنهج الحوزوي.

● أخي العزيز، حفظك الله ورعاك، أعتقد أنّ نقطة الانطلاق في العمل الإسلامي اليوم هي الواقع، فقبل أن نذهب إلى أيّ مساحة من مساحات العمل علينا أن ننظر في الواقع المحيط بنا والذي سنشتغل عليه دينيّاً، فإذا احتاج هذا الواقع إلى عقل فلسفي يدرس فلسفة صدر المتألهين مثلاً، فعلينا التشمير عن سواعدنا للدراسة وتحمّل الأعباء والصعاب، وإذا كان الواقع المحيط بنا هو واقع التخلّف الفكري والجهل التامّ، فعلينا الاشتغال على التثقيف العام، فلا يمكن أن يعطي الإنسان جواباً مطلقاً في هذا الصدد، بل المسألة تتبع إمكانات

الفرد والظروف الموضوعيّة المحيطة به، والتي تفرض عليه الاشتغال على ملفّات بعينها تحظى بأولوية في المجتمع الذي يعيش فيه.

فمثلاً في ظلّ مجتمعٍ ـ وهذا مجرّد مثال ـ يعاني من مشكلة ادّعاء المهدويّة أو نحوها من الأمور، يجب أن نشتغل بطريقة علميّة على موضوع روايات الظهور وما قبله وما بعده؛ لنقدها وتمحيصها، وتمييز الغث عن السمين منها، وتحليل مضمونها، ورفع تعارضها، وتفكيك رسائلها؛ لتقديم صيغة بديلة عن الصيغة الخاطئة التي تروج في المجتمع المحيط بنا.

لكن بالإجمال العام ما أراه اليوم أنّ مجتمعاتنا تحتاج لأشياء كثيرة، وهناك ضعف لدينا في القضايا الاجتماعية والأسرية والتربويّة، فنحن لم نهتمّ بهذه المجالات حتى نقدّم أفكاراً مثيرة للجذب والترحيب، وليس من الضروري أن يغرق جميعنا في النخبويّات، وفي منطق المظفر أو منطق الشفاء لابن سينا، ولا أن نستهلك في جواهر الشيخ النجفي أو رجال السيد الخوئي، بل علينا تنويع الأدوار تبعاً لما يحيط بنا من أولويات.

وفي هذا السياق، فإنّني أنصح ـ لتكوين قاعدة علميّة رصينة ـ بمطالعة ومتابعة والاهتمام الجادّ بمنجزات المفكّرين النهضويّين من العلماء والباحثين خلال العقود الأخيرة، من أمثال: السيد محمد باقر الصدر، والسيد روح الله الخميني، والسيد محمد حسين الطباطبائي، والشيخ مرتضى مطهري، والدكتور علي شريعتي، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والدكتور عبد الهادي الفضلي، والشيخ محمد عبده، والسيد محسن الأمين، والشيخ محمد جواد مغنيّة، والسيد هاشم معروف الحسني، والشيخ محمود شلتوت، وسيد قطب، والشيخ محمّد الغزالي، والدكتور أحمد الوائلي و...

ثم الانتقال بعد ذلك إلى مطالعة الأجيال النقديّة من الكتاب والباحثين المتأخّرين والردود التي كتبت عليهم.

٢٣١. لماذا نعيش التراجع الروحي والأخلاقي ونكتفي بالتكرار والمصطلحات والتعلّق بالظاهر؟!

السؤال: يشغل بالي في الفترة الأخيرة الحالة المتردّية لمستوى الفهم الإسلامي في المجتمع فعوام الناس ـ ممّن لم يغرق في بحر الدنيا ـ قد تعلّقوا بظاهر الإسلام، والعلماء الأفاضل ينقسمون إلى من هو تقليديّ بحت يكرّر كلّ ما يسمعه دون ترك أيّ أثر لا على نفسه ولا على غيره، والقسم الآخر قد غاص في عالم المصطلحات والمبارزات العلمية التي لا تفيد الأمّة بشيء، نأمل أن تفيدونا برأيكم الكريم، علماً أنّي طالب للعلوم الدينية، لكن تلك العلوم التي توصل إلى الله سبحانه وتعالى، والتي تجعل القلب حرم الله، وتأخذ بي إلى عالم العشق الذي استشهد من أجله أئمة أهل البيت، أريد أن أعرف نظرتكم لهذا الوضع، فحسب علمي البسيط فإنّ الله جعل الإسلام دين الحبّ والمعاملة، ديناً ينزع حبّ الدنيا من القلوب ويحقّق الوصال بالمحبوب الأوحد، فلماذا أرى هذه الفئة المتديّنة تعيش في عالمٍ آخر، وأقصد من كلامي طبعاً رجال الدين، وأرجو أن تعذروا جرأتي وتنصحوني بما يصلح حالي، ولكم الأجر والثواب.

● يخيّل لي أنّ الجميع متفقٌ على وجود مأزق أخلاقي ووضع روحي مأزوم في الكثير من الأوساط الدينية، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى مجموعة عناصر متداخلة، علينا أن نتأمّل فيها ونسعى لإصلاحها بما أوتينا من قدرة وإمكانات:

فمن أهمّ الأسباب، إقبال الدنيا في العقود الأخيرة على المتديّنين، ومنحهم نفوذها وقدرتها وسلطتها، فقد منّ الله عليهم بالسلطة السياسية والاجتماعيّة

والاقتصاديّة والروحيّة بما لم يبلغوه من قبل، وفي حالةٍ من هذا النوع يمكننا أن نتوقّع حصول تراجع أخلاقي أو روحي، ما لم تبذل جهود مضاعفة لتمتين البُعد العلائقي مع الله تعالى، لقد قال تعالى ـ وهو يحكي لنا خطاب موسى عليه السلام لقومه ـ: ﴿**قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ**﴾ (الأعراف: ١٢٨ ـ ١٢٩)، فلنتوقّف قليلاً عند الجملة الأخيرة، إنّها تريد أن تقول بأنّكم قد تملكون مقادير الأمور، وهنا سننظر ما الذي يمكن أن تفعلوه؟ وهل ستصبحون مثل أولئك الذين لعنتموهم من قبل أم لا؟

وهذا هو مغزى كلام الشهيد محمّد باقر الصدر، عندما تحدّث عن أنّنا لم تتوفر لنا دنيا هارون الرشيد كي نتفاخر بتديّننا ونصب جامّ نقدنا وغضبنا على الرشيد. هذا تحدٍّ كبير، يحتاج فيه المؤمنون وعلماء الدين عندما يملكون سلطةً مضاعفة في الاجتماع الإسلامي إلى حالة طوارئ أخلاقيّة وروحيّة، وربما يكون قد حصل تقصير في هذا مع الأسف الشديد.

ومن أهمّ هذه الأسباب أيضاً، أنّ الخطاب الروحي والأخلاقي لم يكن قادراً أحياناً على جذب الناس الذين ينزعون في طريقة تفكيرهم نزعةً عقلانيّة، حتى لو كانوا حوزويين أو جامعيين؛ لأنّه كان خطاباً تعبويّاً ممزوجاً أحياناً بالخرافة واللامنطقيّة، معتمداً القصص والحكايا أكثر من اعتماده النصوص الدينية الثابتة مباشرةً أو الوجدان الصافي الفطري، الأمر الذي أوحى لبعض الناس ممّن لا نيّة سيّئة لديه بالضرورة بأنّ القيم الروحيّة والاتجاه الروحي في منظومتنا الدينية لا ينفكّان عن الخرافة واللاعقلانية، التي (أي العقلانية) تعتبر اليوم مثالاً للتقدّم

والنهوض بالأمم، فبعض أساتذة الأخلاق ربما اشتبهوا ـ غير متعمّدين ـ بتعويمهم هذا النوع من الخطاب الذي جذب بعض الناس، لكنّه لم يقدّم أحياناً إلا متديّناً سطحياً على مستوى الوعي، ما أوحى بأنّ الخطاب الأخلاقي والروحي غير منتجٍ على مستوى اللحظة الحاضرة، الأمر الذي دفع بالكثيرين إلى تركه.

ومن أهم الأسباب أيضاً، تنامي علمَي الأصول والفقه في الحوزات العلميّة بشكل مذهل عقب تراجع المدّ الإخباري في القرن الثالث عشر الهجري. إنّ تنامي الفقه والأصول لم يترك أثراً على مناهج التدريس في الحوزات العلميّة أو موادّ التدريس فحسب، كما ينتقد البعض، وهو انتقاد في محلّه، بل ترك أثراً حتى على عقلنا الديني، فصرنا نرى كلّ شيء بعقلٍ فقهي، تاركين خلف ظهورنا العقل الروحي والأخلاقي الذي شعّ في تاريخ الإسلام عبر عمالقة كبار من الطوائف الإسلاميّة كلّها.

إنّ سيطرة العقل الفقهي أقصى علوماً بأكملها، وصوّر لنا ـ حتى في الداخل الحوزوي ـ أنّ الإسلام فقهٌ تحيط به بعض الهوامش العقديّة والأخلاقيّة، فأخذ الفقه مكان الصدارة بحجمٍ أكبر من حجمه الطبيعي، وأثّر على سائر الاهتمامات التي تقف على رأسها الاهتمامات الفكريّة والفلسفية والروحيّة، فالقرآن الكريم يحوي ـ على رأي مشهور العلماء ـ خمسمائة آية أحكاميّة، أي أقلّ من نصف سدس القرآن، بينما تفكيرنا اليوم كلّه فقهي باستثناء مساحة عقديّة مذهبيّة هي قضيّة الإمامة والخلافة، وهذا انحرافٌ كبير في تقديري عن المنهج القرآني الذي أصّل التوحيد الذي لا يقف عند الجانب النظري، فنحن لو سرنا مع كتاب الله تعالى، لوجدنا أنّ الأمور التي طرحها عندما تكون نظريةً فهي تؤخذ عنده

بوصفها جسراً لمسألة عملية، ولا أقصد بذلك البُعد العملي الاجتماعي أو السياسي أو.. فحسب، وإنما (العملية والعملانيّة) التي ترتبط قبل كلّ شيء بالعلاقة مع الله تعالى؛ لأنّ الارتباط بالله ليس مسألةً نظرية، فلم تأت النبوّات لتخوض حربَ أرقام في أنّ الله ١ أو ٢ أو ٣ أو ٤ أو أكثر، بل إنّ الوحدانية في قضيّة الدين تعني التوكّل والاستعانة وربط كلّ الأمور به تعالى، وكذلك تعني الصبر والإحساس بالتوحيدين: الأفعالي والعبادي. إنّ القضية هي قضيّة كلّ التصرفات والمشاعر والأحاسيس، وليست المسألة مسألةَ صراع على معلومة إضافية في أنّ الله واحدٌ أو كثير، فليس المهم إدراك وحدانية الله فقط، بل عيش هذه الوحدانية.

وهكذا الحال في مسألة المعاد وقضاياها، فليست تقف عند حدود أن نعرف فقط أنّ القيامة قادمة أو هي باطن الدنيا أو أنّ المعاد جسماني أو روحاني، بقدر ما المهم أن نعيش الآخرة في الروح والعمل، سواء العمل الجوانحي الداخلي أم الجوارحيّ الخارجي.

أظنّ أنّنا بحاجة إلى صرخة تنادي على القيم الأخلاقية الرفيعة كي تُستحضر في الحياة، لتكون هي الهدف من وراء التشريعات الأحكاميّة، فالفقه جاء لينظّم حياة الإنسان تمهيداً لحلول القيم الأخلاقية في المجتمع وتأمين هذا النزول الأخلاقي، وبحاجة إلى ثقافة روحية عقلانيّة، تعتمد النصّ القرآني والثابت من الحديث الشريف، كما تعتمد التحليل الوجداني المنطقي للأمور. مع الأخذ بعين الاعتبار أن نحترم الاهتمام بظاهر الشريعة ولا نتخلّى عنه، ونقدّر الاهتمام بالعلوم والمصطلحات بعد أن كانت الأمّة وما تزال بحاجة إليها. والكلام طويل جدّاً في مثل هذه القضايا التي تحوي شؤوناً وشجوناً، نكتفي بهذا القدر، والله

الموفّق والمعين.

٢٣٢. تقييد الرجل علاقة الزوجة بأهلها وتدخّله في كلّ تفاصيل المنزل و..

السؤال: تزوّجت منذ حوالي السنتين من امرأة، كنت قد تعرّفت عليها في فترة الشباب، وكانت غير محجّبة وغير ملتزمة، فسعيت جاهداً لتغيير هذا الوضع، وتمكّنت أخيراً من أن أجعلها بعون الله ملتزمةً بلباسٍ شرعيّ وبالصلاة وبكلّ الواجبات. وهي من أسرةٍ غير متديّنة أبداً، فلا صلاة ولا التزام، بل شتّى أنواع المحرّمات، وهذا ما جعل علاقتي بهم شبه مقطوعة. والآن بعد سنتين من الزواج أجد فراغاً وبعداً شاسعاً بيني وبين زوجتي، فهي لا ترتكب أيّ محرّم، ولكن نظراً لأنّي طالب علوم دينيّة أجد نفسي في عالم بعيد جداً عن عالم زوجتي، فأرجو نصيحتكم في التعاطي معها، نظراً إلى أنّ مشاكل كثيرة بدأت مؤخراً، وهل يجب أن أقيّد علاقتها بأهلها؟ وأنا أتدخّل في كلّ شاردة وواردة في منزلي، فهل هذا صحيح؟ وهل المطلوب منّي الصبر أو إنهاء العلاقة الزوجية إذا تأزّم الموقف؟

● يحتاج البتّ في مثل هذه الأمور إلى متابعة تفصيليّة للموضوع، واستماعٍ إلى وجهتي نظر الطرفين، لكن بمقدار ما فهمته من السؤال، فإنّني أرجّح ـ ومن حيث المبدأ ـ أن لا يفرض الرجل على المرأة قطع علاقتها بأهلها، فإنّ في ذلك الظلم والحيف، ما لم تكن هذه العلاقة هي الموجبة لفساد علاقتها الزوجيّة، فالمرأة كأيّ إنسانٍ يحتاج لهذا الارتباط العاطفي بالأسرة، ومجرّد أنّها تزوّجت لا يعني ذلك قطعها تماماً عن أهلها ومنبتها وأسرتها وعشيرتها، بل كلّ ما في الأمر أنّها تصبح مطالبةً بواجبات جديدة فرضتها عليها الحياة الزوجيّة، ومن حقّ

الزوج لو قصّرت في هذه الواجبات أن يعمل على أن ترفع هذا التقصير.

وأمّا أن أهلها غير متديّنين فهذا أمرٌ لا يضرّ في حدّ نفسه، فقد أمرنا الباري تبارك وتعالى بالإحسان إلى الوالدين ولو كانا مشركين، فالعلاقة الأسرية شيء والموقف من مسلكيات أفراد الأسرة شيءٌ آخر، نعم لو كان تردّدها إلى أهلها موجباً لضعف إيمانها وعودها للحياة السابقة، كان من واجب الزوج السعي لتقنين هذه العلاقة بالتي هي أحسن من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأمّا تدخّل الرجل في كلّ تفاصيل المنزل، فهذا من الظواهر السلبية في الأسر في عالمنا العربي والإسلامي. إنّ المرأة ـ كأيّ إنسانٍ آخر ـ تجد أنّ مساحة المنزل الداخليّة شأنٌ لها يعطيها شعوراً بالسلطنة على شيء، ومن الطبيعي أن تتأذى بتدخّل الآخرين تدخّلاً مفرطاً فيما هو من شأنها، تماماً كما قد يتأذى الرجل من تدخّلها في تفاصيل عمله ووظيفته، فمن الأجدر بالرجل أن يقلّل من تدخّله وتطفّله فيما لا حاجة إليه، وغالباً ما تحدث هذه الحال عندما يكون الرجل بلا عمل يشغله، فعليك هنا أن تركّز جهدك على عملك ودراستك كي تنشغل عن التدخّل في تفاصيل البيت بالطريقة المبالغ بها، مع الاحتفاظ بحقّك المبدئي في أصل التدخّل.

وأمّا كونك طالباً للعلوم الدينية الأمر الذي قد يفرض لك وضعاً خاصّاً لا تجد تلبيته عند زوجتك في تصرّفاتها رغم أنّها لا تفعل الحرام، فهنا لابدّ من أمرين:

أحدهما أن يصار إلى المصارحة بين الزوجين في هذا الموضوع ليعلمها أنّ وضعه الاجتماعي قد يتطلّب بعض التفاصيل الإضافيّة في العلاقات والمسلكيات، وعلى الزوجة أن تكون متفهّمةً لوضع زوجها الاجتماعي، لاسيّما

إذا كانت قد تزوّجته وهي تعلم بمثل هذا الوضع الذي يعيش فيه.

ثانيهما: أن يخفّف الرجل ـ طالب العلم ـ من هذه القيود المضافة المفروضة عليه بوصفه طالباً للعلم، وذلك حيث يمكن، فإنّ بعض طلبة العلوم الدينية يفرضون على أنفسهم ـ اجتماعيّاً ـ سلسلة من القيود الإضافيّة التي لا أساس لها في الشرع ولا في الدين، فإذا أمكن هذا التخفيف ـ ولو بشكلٍ تدريجي ـ وكان منطقيّاً فلا بأس بذلك، فلعلّ هذا التعاون بين الطرفين يساعد على بناء حياة أفضل، إن شاء الله تعالى.

٢٣٣ـ التعامل مع زملاء العمل المهملين لعملهم

السؤال: أعمل في مؤسّسة إسلامية، وأعاني من مشكلة مع زملائي في العمل، حيث إنّ هناك الكثير من الإهمال من قبلهم وقلّة المسؤولية تجاه العمل، مما ينعكس على براءة ذمّتهم تجاه المؤسّسة، وقد حاولت في الكثير من المرّات أن أنصحهم بشكل مباشر أو غير مباشر، ولكن ليس من نتيجة، ومما يظهر أنهم لا يجدون أنفسهم إلا أنّهم مصيبون في تصرّفهم للأسف. سؤالي هو حول الشكوى للمسؤول المعنيّ عن هؤلاء الموظفين، فإني في تردّد وحيرة، فمصلحة العمل في جانبٍ وحرصي على عدم أذيّة أحدٍ في جانب، فرغم كلّ شيء فإني أحبّ كلّ من حولي، لكن يجب اتخاذ قرار في هذا الموضوع، فأرجو منكم النصيحة المثلى ولكم الأجر والثواب.

● تارةً نتكلّم عن مسؤوليّتك تجاههم، وأخرى نتكلّم عن مسؤوليّتك تجاه المؤسّسة وعملها:

١ ـ فأمّا عن مسؤوليّتك تجاههم فهي تنبيههم إلى خطئهم في تقديرهم

للأمور، لأنّ الذي يبدو من سؤالكم أنّهم لا يرون أنفسهم مرتكبين لخطأ أو جرم أو مخالفة قانونية، وفي هذه الحال ينبغي إرشادهم وتنبيههم لما هم فيه، وذلك عبر الطرق الهادئة المتزنة والأساليب الجديرة المقنعة، فإذا نفع ذلك معهم كان به، وإلا فليس عليك من حسابهم من شيء، ولا تتحمّل وزر عملهم.

٢ ـ وأمّا مسؤوليتك تجاه العمل نفسه:

أ ـ فإذا كنت أنتَ المسؤول عنهم، ومن ثمّ ستكون مسؤولاً عن ضبط عملهم وتتحمّل مسؤوليتك هذه أمام المسؤول الأرفع منك في العمل، ففي هذه الحال، إذا لم يستجيبوا لك فإنّ مقتضى الواجب عليك في إدارة العمل إدارةً حسنة، بموجب عقد العمل بينك وبين ربّ العمل، هو رفع تقرير بهم إلى الجهات المختصّة، إذا لم يعد يمكن الإصلاح بغير هذه الحال؛ لأنّ من وظائفك أن يسير العمل على شكل صحيح، ولا يمكن ذلك إلا عبر هذا الطريق حسب الفرض، إلا أنّه لمّا كان زملاؤك مخطئين في التقدير وليسوا مقدمين على هذا الفعل مع علمهم بخطئهم، لهذا يحسن أن يكون تقريرك ـ أو أيّ وسيلة ضغط أخرى عليهم ـ مراعياً لهذا الجانب، فليس من طَلَب الحقّ فأخطاه كمن طلب الباطل فأصابه.

ب ـ وأمّا إذا لم تكن أنت المسؤول عن عملهم، وكنت مجرّد زميل لهم، فلا يلزمك اتخاذ مثل هذه الإجراءات ما لم تكن من ضمن المتفق عليه في عقد العمل، وعليك نصحهم بالحسنى، أو تشجيع ربّ العمل على التدقيق والمحاسبة والمراقبة، أو القيام بمبادرات في المؤسّسة تستطيع التأثير عليهم دون الإضرار بهم، أو تهديدهم بإخبار ربّ العمل إذا كان في التهديد كفاية وتأثير أو غير ذلك، وإذا استطعت إخبار الجهات المعنيّة مع قدرتك على حثّ هذه

الجهات على اتخاذ إجراءات نافعة لا تضرّ بالزملاء فهو جيّد أيضاً.

٢٣٤ـ الموقف من وضع العمامة لطلاب العلوم الدينية

السؤال: سماحة الشيخ حيدر حب الله، السلام عليكم، لقد اطّلعت على بعض أفكاركم ورأيتها ممّا لابد منه في مجتمعنا الحالي، والآن حينما زرت موقعكم هذا، اطّلعت على علميّتكم، فأحبّ أن أرى موقفكم من العمامة والتعمّم بالنسبة لطلاب العلوم الدينية، ومن الممكن أن يكون سؤالي شخصيّاً فإن أحببتم فتفضلوا بالجواب. هل تعتقدون أنّ عدم التعمّم في هذا العصر هو الأفضل لهداية المجتمع؟ أملي أن لا يحصل إزعاج بسبب سؤالي، فهو مجرّد سؤالٍ خطر ببالي أحببت أن أسأله، فأنا طالب في الحوزة العلميّة.

● أشكركم على تواصلكم، وليس في سؤالكم أيّ إحراج أو إزعاج. إنّني أعتقد أنّ مسألة وضع العمامة لعلماء الدين وطلبة العلوم الشرعية لا محذور فيه ولا مشكلة من حيث المبدأ، ولا ينبغي من وجهة نظري أن نعيش عقدةً في هذا الموضوع، كما يفعله بعض الناس. لكنّ ضرورة العمامة تنبع من الحاجة الموضوعية لطبيعة عمل الطالب والعالم، فإذا كانت طبيعة نشاطاته تستدعي وضع العمامة نظراً لتأثير ذلك في المجتمع وإنجاح عمله مع الحفاظ على كامل المستلزمات الشرعيّة والأخلاقيّة والتي تقف فكرة عدم الشعور بالطبقية على رأسها، فأيّ مانع من وضعها وتقديم أنموذج صالح من علماء الدين على مستوى العلم والعمل.

إنّ العمامة وسيلة وليست هدفاً ويخطأ طالب العالم عندما يعتبرها هدفاً في حدّ نفسها، فإذا كانت مستلزمات الدعوة إلى الله تعالى بحسب الزمان والمكان

تتطلّب ذلك فلا بأس، بل يصبح وضعها راجحاً، بل قد يكون ضروريّاً في كثير من الأحيان.

لكن إذا لم يضع شخصٌ عمامةً لتشخيصه أنّ طبيعة عمله الديني والعلمي لا يتطلّب وضع العمامة، فلا ينبغي التعامل معه بسلبية وكأنّ وضع العمامة واجبٌ شرعيّ أو أنّ عدم وضعها دليلٌ على أنّ الشخص يحتقر المعمّمين أو الحوزة العلمية والعياذ بالله، فلا يجوز لنا اتهام الناس في ذلك دون بيّنة أو دليل.

المحتويات

القسم الأوّل

الفلسفة والعقائد والعرفان

القسم الثاني

علوم القرآن والحديث

القسم الثالث

الفقه وعلوم الشريعة

القسم الرابع
فكرٌ وثقافة

القسم الخامس

التاريخ والسيرة

القسم السادس

الأخلاق والعلاقات الاجتماعية

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (أربعة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (جزأين)

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني
٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي

٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)

الموقع الالكتروني
www.hobbollah.net

هذا الكتاب

يحاول هذا الكتاب أن يدخل في حواريّة مفتوحة حول قضايا دينية وفكريّة واجتماعية. إنّه يسعى لمقاربة الأسئلة الحَرِجَة ليُقدّم في الجواب عنها مساهمةً تحاول عرض إضافةٍ نوعيّة.

إنّ القضايا الفلسفية والعقائدية والتاريخية والقرآنية والحديثيّة والفقهية والأصولية و.. تشكّل الجزء الأكبر من هذه الحواريّة المعاصرة، والتي تعبّر عن مجموعة كبيرة من الأسئلة حاول هذا الكتاب الإجابة عنها بطريقةٍ جريئة لا هي بالمختصرة ولا بالمطوّلة.

لقد تشكّلت تساؤلات هذا الكتاب/السلسلة من مجموعةٍ كبيرة من المراسلات العلميّة التي جرت ـ وما تزال ـ بين المؤلّف وعدد كبير من شباب النخبة العربيّة الصاعدة اليوم، وكانت الشفافية والعقل البارد هما السمة العامّة التي تناول فيها الكتاب تلك التساؤلات الجريئة والعميقة. لقد أقرّ بنقاط الضعف، وكشف الثغرات التي بانت له، في الوقت عينه الذي دافع فيه عن ما رآه صواباً في قضايا الدين والفكر في عالمنا اليوم.

إنّه كتاب يلامس تساؤلات الشباب والنقّاد اليوم، ليكون موضوعيّاً في تناوله للأمور، رغم حساسية الملفّات التي يشتغل عليها.